تاملاتی در اندیشه های فلسفی و اشراقی

دکتر محمود مسائلی

تاملاتی در اندیشه‌های فلسفی و اشراقی

دکتر محمود مسائلی



نام کتاب:

تاملاتی در اندیشه های فلسفی و اشراقی

نام نویسنده:

دکتر محمود مسائلی

ناشر:

اندیشکده بین‌المللی نظریه های بدیل (با مقام مشورتی نزد شورای اقتصادی و اقتصادی ملل متحد)

Alternative Perspectives and Global Concerns

شابک:

Ebook: 978-1-0694072-1-4

این فراز از تاملات منصور حلاج برای علاقه‌مندان به نگرش‌های اشراقی روح‌انگیز است:

«بینی و بینک انی ینازعنی - فارفع بلطفک انی من البین»

خدایا! میان تو و این بنده ناچیزت، خصیصه ناپسند «منیت داشتن» و «خودشیفتگی» اصلی‌ترین مانع برای وصول به توست. پس، خدایا به لطف خود این «من» را از میان بردار - از تخته‌بند تن رهایی بخش - تا روحم آزاد شده و به سوی تو ای جان جانان پرگشاید، و در دستان تو ای زیبایی مطلق، معشوق دلبندم، آرام گیرد.

خوانندگان گرامی

این کتاب، مانند دیگر کتاب‌های پیشین با اهداف انسان‌دوستانه و از ناحیه ادای دین به میهن و جامعه دانشگاهی تهیه شده است .

برای تهیه کتاب از هیچ سازمان، نهاد و یا دولتی هیچگونه وجهی دریافت نشده است.

به‌عنوان حق مالکیت معنوی، تنها انتظار این نویسنده این است خوانندگان به اندازه توانایی خویش، و به هرطریقی که به مصلحت می‌دانند، به کودکان نیازمند یاری رسانند .

فهرست مطالب

مقدمه

تأملات فلسفی فرآیند اندیشیدن عمیق و انتقادی درباره مسائل اساسی زندگی، وجود انسان، و ساختار کلی جهان است. در حقیقت، تامل فلسفی به‌دنبال پاسخ به پرسش‌هایی است که شاید در ابتدا ساده به نظر برسند، اما در پس این سؤالات، لایه‌های پیچیده‌ای از مفاهیم و معانی نهفته است. موضوعاتی مانند ماهیت واقعی انسان، حقیقت جهان پیرامونی، معنای زندگی، اصول اخلاقی ناظر بر رفتار انسان‌ها، رابطه حقیقت و واقعیت، و محدودیت‌های شناختی انسان از جمله پرسش‌های بنیادینی هستند که فلسفه به آن‌ها پرداخته است. فلسفه صرفاً به دنبال کشف حقایق سطحی و ظاهری نیست، بلکه هدف آن بررسی دقیق و نقد پیش‌فرض‌ها و مفروضات انسان‌ها در مورد جهان و جایگاه آنان در آن است.

این فرآیند نه تنها به معنای جستجوی حقیقت است، بلکه فلسفه با نقد و بررسی پیش‌فرض‌ها، ذهن انسان را از دام تنگ‌نظرانه جزمی‌گرایی رها می‌سازد. این ویژگی مهم فلسفه موجب می‌شود که تأملات فلسفی ماهیتی رهایی‌بخش پیدا کنند؛ چرا که به‌جای محدود ساختن فرد به باورهای ثابت و غیرقابل‌تغییر، به او امکان می‌دهند که افکار خود را بازبینی کرده و دیدگاه‌های نوین و آزادی‌بخش‌تری بیابد. به این ترتیب، فلسفه به ما کمک می‌کند تا نه تنها به پرسش‌های اساسی و پیچیده در مورد جهان و وجود پاسخ دهیم، بلکه به‌طور مداوم به بازنگری و بازسازی افکار خود پرداخته و از تنگناهای ذهنی موجود فراتر برویم. این امر باعث می‌شود که انسان قادر باشد در دنیای پیچیده و در حال تغییر امروز، با ذهنی باز و منعطف به موضوعات زندگی و بازگشودن لایه‌های پیچیده آن نزدیک شود.

تأملات فلسفی در دوره‌هایی که انسان با بحران‌های فکری یا اجتماعی مواجه می‌شود، اهمیت خاصی پیدا می‌کنند. وقتی جوامع یا افراد با چالش‌های بزرگ یا تغییرات عمیق روبه‌رو می‌شوند، نیاز به اندیشه‌ای دقیق و تجزیه‌وتحلیل‌کننده بیش از همیشه احساس می‌شود. در چنین شرایطی، فلسفه می‌تواند نقش راهنمایی را ایفا کند و به انسان‌ها کمک کند تا دیدگاه‌هایی نو و عمیق‌تر نسبت به دنیای اطراف، هویت فردی و اجتماعی خود و روابطشان با دیگران پیدا کنند. این تأملات فلسفی به‌ویژه در مواجهه با بحران‌ها، به انسان این امکان را می‌دهند که از لایه‌های سطحی موضوعات فراتر رفته و به تحلیل عمیق‌تری از اصول و مفاهیم بنیادین زندگی بپردازد. از جمله مفاهیم اساسی‌ای که فلسفه می‌تواند به روشن‌تر شدن آن‌ها کمک کند، مفاهیم *درون‌گرایی*، *آزادی*، *عدالت* و *مسئولیت* هستند. این مفاهیم، در کنار چالش‌هایی که بشر با آن‌ها روبه‌رو است، درک دقیق‌تری از جایگاه فرد در جامعه و در جهان به ما می‌دهند.

در واقع، فلسفه به ما ابزاری می‌دهد تا نه تنها موضوعات پیچیده را با نگاهی روشن‌تر و منطقی‌تر تجزیه‌وتحلیل کنیم، بلکه در مواجهه با این موضوعات، راه‌حل‌های اخلاقی و معقولی پیدا کنیم که در هماهنگی با ارزش‌های انسانی و اجتماعی باشند. به این ترتیب، فلسفه

می‌تواند هم به‌عنوان ابزاری برای درک بهتر مفاهیم اساسی زندگی و هم به‌عنوان راهنمایی برای حل مسائل پیچیده، در دوران بحران‌ها و تغییرات نقش اساسی ایفا کند.

در طول تاریخ، فلسفه مسیرهای مختلفی را پیموده است؛ از همپرسگی‌ها (دیالوگ‌ها)ی سقراطی که در آن روش پرسش و پاسخ برای رسیدن به حقیقت مورد استفاده قرار می‌گرفت، تا رویکردهای معاصر در فلسفه تحلیلی و فلسفه قاره‌ای که به‌طور گسترده به تحلیل و بررسی دقیق زبان، مفاهیم و ساختارهای فکری پرداخته‌اند. با این حال، در تمامی این مسیرها، یک ویژگی مشترک وجود دارد: *پرسشگری* و *شکاکیت سازنده*. به این معنا که فلسفه هیچ‌گاه به سادگی به پاسخ‌های قطعی و نهایی راضی نشده است، بلکه همواره تلاش کرده تا مفاهیم و ایده‌ها را به چالش بکشد و آن‌ها را مورد بازنگری قرار دهد. در حقیقت، فلسفه به‌جای آنکه به دنبال «پاسخ‌های آماده و ثابت» باشد، به طور مداوم از انسان‌ها می‌خواهد که از دیدگاه‌های موجود انتقاد کنند، آن‌ها را بازبینی کنند و حتی به دنبال سوالات جدیدتری بروند. به عبارت دیگر، فلسفه یک فرآیند پویا و همواره در حال تغییر است که هیچ‌گاه از جستجوی حقیقت و فهم عمیق‌تر از آنچه که قبلاً شناخته شده، دست نمی‌کشد.

در دنیای امروز، با پیشرفت‌های عظیم در علوم طبیعی و اجتماعی، فلسفه همچنان به‌دنبال فهم مفاهیم و اصولی است که این علوم قادر به توضیح یا اثبات آن‌ها از طریق روش‌های تجربی نیستند. به عبارت دیگر، علوم طبیعی (مانند فیزیک و زیست‌شناسی) و علوم اجتماعی (مانند جامعه‌شناسی و روان‌شناسی) می‌توانند بسیاری از پدیده‌ها و قوانین طبیعت را توضیح دهند، اما برخی از مسائل بنیادی‌تر مانند «چرا این قوانین وجود دارند؟»، «چه معنایی در پشت این پدیده‌ها نهفته است؟» یا «چه اصول اخلاقی باید در مواجهه با این پدیده‌ها رعایت شود؟» را نمی‌توان به‌طور تجربی بررسی کرد. اینجاست که فلسفه وارد عمل می‌شود.

فلسفه نه‌فقط به تحلیل و ساخت نظریه‌های جدید می‌پردازد، بلکه به‌طور مداوم به نقد و ارزیابی روش‌های تفکر انسان و محدودیت‌هایی که در فرایند شناخت خود داریم توجه دارد. این فرآیند به ما کمک می‌کند تا بهتر درک کنیم که چگونه ذهن انسان با مفاهیم پیچیده روبه‌رو می‌شود و در چه مواردی ممکن است درک ما محدود یا ناقص باشد. تأملات فلسفی به ما این فرصت را می‌دهند که از چارچوب‌های ذهنی و اجتماعی خود فراتر برویم. این تأملات ما را قادر می‌سازند تا دیدگاه‌های جدید و متفاوتی را بررسی کنیم، به گونه‌ای که از محدودیت‌های معمول تفکر اجتماعی یا فردی عبور کنیم و به درک عمیق‌تری از خود، جهان و روابط انسانی دست یابیم.

در مواردی تاملات فلسفی با الهیات در پیرامون نقاط مشترکی به هم می‌رسند. به‌ویژه، بسیاری از متفکران دینی از ابزارهای فلسفی برای فهم و تبیین باورهای دینی خود بهره جسته‌اند. برای مثال، در دوران یونان باستان، فیلسوفانی مانند افلاطون تأثیر زیادی بر الهیات اشراقی مسیحی و اسلامی و همچنین تفکر دینی آن دوران داشتند. در قرون وسطی، متفکرانی مانند توماس آکویناس تلاش کردند تا مفاهیم فلسفی مانند *وجود خدا* و *ماهیت جهان* را با آموزه‌های دینی تطبیق دهند و از استدلال‌های فلسفی برای تقویت و اثبات ایمان دینی استفاده

کنند. یکی از نقاط پیوند فلسفه و الهیات، مواجهه با سؤالات مشترک است. به عنوان مثال، موضوعاتی مانند *ابعاد عرفانی حیات* و موضوع *نور الهی* هم برای فلسفه و هم برای الهیات اهمیت دارند. در الهیات، این مسائل غالباً براساس ایمان به خداوند تحلیل می‌شوند، در حالی که در فلسفه، این مسائل از طریق استدلال‌های منطقی و عقلانی مورد بررسی قرار می‌گیرند. در حقیقت، این پرسش‌ها برای هر دو حوزه چالشی اساسی هستند، اما ابزارها و رویکردهای متفاوتی برای تحلیل آن‌ها به کار می‌روند.

این نویسنده در طول سال‌های گذشته گاهی به برخی از موضوعات فلسفی پرداخته و در آن‌ها تأملات عمیق و پژوهش‌هایی انجام داده است. کتاب حاضر، در حقیقت، مجموعه‌ای از این تأملات و اندیشه‌هاست که در این سال‌ها بر روی آن‌ها کار شده و به نگارش درآمده است. این اثر به نوعی، بخشی از مسیر فکری نویسنده در حوزه فلسفه را نمایان می‌سازد و نشان می‌دهد که چگونه او در این مدت به تحلیل و بررسی مسائل فلسفی و اشراقی پرداخته است.

فصل اول:
نظریه نور الهی در سنت آگوستینی و اشراق ایرانی

طرح موضوع

نظریه نور الهی[1] که از هرمس مصر تا افلاطون، و از ایمان مسیحی تا سنت ایرانی (اسلامی)، در نوسان بوده است، نقش مؤثری در فلسفه قرون وسطی ایفا کرده است، و هنوز هم در بحث‌های معرفت شناسی نوین برای خود جایگاهی در میان باورهای عارفانه دارد. به طور خلاصه، بحث اصلی این است که بدون شایستگی و ادراک نور الهی، انسان نمی‌تواند به طور کامل فعالیت‌های شناختی کسب کند. اشراق‌گرایی، که دانش پیشینی[2] تلقی می‌شود، الگویی برای تبیین‌های فلسفی ویژگی‌های بنیادی جهان واقعیت ارائه کرده است، و از این طریق بر هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روانشناسی، و حتی فلسفه سیاسی نیز تأثیر گذار بوده است. پرسش مطروحه در این فصل این است که نظریه نور الهی بعنوان بخشی از کل چرخه اندیشه‌های خداباورانه، چه زمینه‌های مشترکی را در سنت آگوستینی و اشراق ایرانی به نمایش می‌گذارد؟

برای این منظور، این فصل در ابتدا تحولات نورگرایی را در زمینه‌های باستانی پیدایی آن مورد بررسی قرار داده، و سپس با توضیح نظریه نور الهی توسط سنت آگوستین، به معرفی ابعاد اصلی تشکیل دهنده اشراق فارسی به‌عنوان منبع آگاهی و تأثیرگذارترین جایگزین برای طبیعت‌گرایی فلسفه قرون وسطی می‌پردازد. این مقایسه پرسش جدیدی برای مطالعات آینده مطرح می‌سازد: آیا نظریه اشراق الهی می‌تواند تأثیراتی بر اندیشه سیاسی مدرن داشته باشد؟ اگر چنین است، چگونه؟

پیشینه تاریخی

من مایلم ریشه‌های افلاطونی اشراق‌گرایی به عنوان منبع آگاهی و شناخت، و همچنین تأثیرگذارترین جایگزین برای طبیعت‌گرایی را مورد بحث قرار دهم. برای این منظور، بحث خود را برپایه تأثیر اندیشه اشراق الهی در حوزه‌های معرفتی و فعالیت‌های شناختی در سنت فلسفی قرار می‌دهم. از این روی، ترتیب مباحث نوشتار اینگونه خواهد بود که درابتدا یک مطالعه اجمالی در باره نظریه عقل الهی افلاطونی انجام می‌شود. سپس ابعاد و ارزیابی آموزه نور الهی سنت آگوستین مورد توجه قرار می‌گیرد، تا بتواند در بخش سوم با مروری بر موضوع نورالانوار[3] در سنت اشراق سهروردی، بنیادهای مشترک همه این آموزه‌ها، اعم از یونانی تا مسیحی، و سپس ایرانی مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

---

[1] Philosophy of Illumination - Illuminationism

[2] *A priori* knowledge

[3] نورالانوار (Nūr al-Anwār) translates to "Light of Lights", which is a key term in Suhrawardi's philosophy, often referring to the highest divine light

«اریک وگلین» شروع مناسبی برای مطالعه سنت افلاطونی نور الهی پیشنهاد می‌کند:

> در تمثیل غار افلاطون، زندانی توسط نیرویی ناشناخته به سوی نور کشیده می‌شود تا به سوی آن بالا برود. اما اکنون و برای همیشه، این نیروی ناشناخته باید زنجیر بی‌تفاوتی را بشکند. آشفتگی در روان انسان ممکن است به اندازه کافی روشن شود که خود را به دلیل جهل نسبت به زمینه و معنای وجود درک کند،[4] و این درک تمایل فعال به فرار از این وضعیت ناآگاهی و رسیدن به دانش را در او برانگیزد.[5]

از آغاز پیدایش مفهوم اشراق، توسعه این اندیشه همواره با تأمل در ماهیت انسان و جایگاه او در کائنات همراه بوده است. در سنت‌های باستانی، انسان در میان دو قطب قرار می‌گرفت: خدایان از یک سو و جانوران یا هیولا از سوی دیگر. در این دیدگاه، جانور نمایانگر سطحی پایین‌تر از آگاهی و شعور برای انسان بود، و انسان می‌بایست به‌طور مستمر از یک نوع آگاهی عالی‌تر، که همان عقل الهی است،[6] پیروی کند. این نور الهی، در حقیقت، از آن جهت که نه تنها خودآگاهی فردی انسان را شکل می‌دهد، بلکه موقعیت اجتماعی او را نیز می‌سازد، نقشی بنیادی در تعیین هویت و جایگاه انسان در جامعه ایفا می‌کند. در این چارچوب، کمال فردی و اجتماعی انسان نه تنها به رفتارهای فردی او، بلکه به پذیرش و دریافت عقل الهی وابسته بود. این عقل الهی، که از آن به عنوان «نور» یاد می‌شود، فرآیندی است که از طریق آن انسان از مرزهای حیوانی خود فراتر می‌رود و به مقام انسانیت می‌رسد. در واقع، این عقل الهی نه فقط توانمندی‌های انسانی را تکمیل می‌کند، بلکه او را به سوی کمال معرفتی و معنوی هدایت می‌کند.[7] مفهوم عقل الهی در سنت‌های دینی بعدی، از جمله مسیحیت و اسلام، نیز تأثیر عمیقی بر تبیین نظریه‌های معرفت‌شناسی داشته است.[8] در این سنت‌ها، عقل الهی

---

4 Aristotle places somewhat greater emphasis on the philosopher's perception of his own ignorance. Voeglin says. “Man couldn’t know that he doesn’t know, unless he experienced an existential unrest to escape from his ignorance (pheugein ten agnoian) and to search for knowledge (episteme). Voegelin, *Order and History: Vol.IV-The Ecumenic Age* (University of Missouri Press, 1974), pp. 249-250.

5 Voegelin, Eric, (1990). Sandoz, E. (Eds.). Reason: The Christian Experience. In *The Collected Works of Eric Voegelin*, Volume 12. (Louisiana State University Press,), p. 270.

6 The Nous of the deity.

7 Voegelin, op cit., p. 265.

8 In Bible and Quran there are numerous verses indicating God as the light and the source of illumination of mind. God is the source of everything. There is nothing without him. It is God who said, "Let there be light" and there was light (Genesis 1:3), the "The Lord is my light and my salvation - whom shall, I fear? The Lord is the stronghold of my life - of whom shall I be afraid?" (Psalm 27:1), and Mat. 6:22 says: "The light of the body is the eye: if therefore thin eye be single, thy whole body shall be full of light." In Quran also we read verses such as "God is the light of the heaven and earth. The similitude of His Light is as a niche wherein a lamp is, the lamp is in

به‌عنوان ابزاری برای کشف حقیقت و فهم عمیق‌تر از واقعیت مطرح شده است. اشراق به معنای دست یافتن به معرفت حقیقی از طریق این نوع آگاهی الهی است که به انسان اجازه می‌دهد به کمال روحانی برسد. در حالی که نظریه‌های تجربی و علمی ممکن است چنین ادعاهایی را با تردید مواجه کنند، اما هنوز هم در بسیاری از نظریات اشراقی این باور زنده و تأثیرگذار باقی مانده است. این دیدگاه‌ها به‌ویژه در تأکید بر کمال انسان از طریق روشنایی الهی و اشراق معنوی، نقش مهمی در شکل‌دهی به فلسفه‌های دینی و معرفت‌شناسی دارند.

در دنیای باستان، مفهوم اشراق نه تنها در اندیشه‌های فلسفی بلکه در سطوح مختلف فرهنگی و مذهبی جایگاه ویژه‌ای داشت. در این دوران، بسیاری از تفکرات عرفانی و متافیزیکی برمدار عقیده به نور درونی و اشراق شکل گرفته بودند. هرمس، که در سنت باستانی مصر به عنوان نماد نور و حکمت شناخته می‌شد، نقش بنیادی در معرفی مفهوم نور الهی ایفا نمود. «خدا تنها موجودی است که در عقل خویش حضور دارد: همه چیز از خداوند سرچشمه می‌گیرد، بدون آنکه وجودش تقسیم شود، و از طریق اوست که هم چیز وجود دارد... خدا نوری است که بدون انفعال روشن می‌شود، و می‌آید...».[۹] هرمس به‌عنوان کاشف حکمت نورانی در اسرار باستانی مصر شناخته می‌شود و براساس آموزه‌هایش دین اشراق را بنیان نهاد. در این دین، نور به‌عنوان یک اصل اساسی و راهنما برای درک حقیقت و حکمت معرفی می‌شود. در دیدگاه این «استاد شگفتی‌ها»[۱۰] نور نه تنها به‌عنوان نماد معرفت و روشنایی بلکه به‌عنوان یک نیروی جهان‌شمول و الهی در نظر گرفته می‌شود که بر کیهان تسلط دارد. این نور، به‌عنوان یک معرفت عرفانی، پایه‌گذار شناخت حقیقت و کیهان‌شناسی است. «انسان از زندگی و نور، به روح و ذهن ساخته شد؛ از زندگی روح، و از نور ذهن». این اظهارات تأکید دارند بر اینکه زندگی و نور، اساس انسان و گوهر فردیت انسان را شکل می‌دهند. در این دیدگاه، نور نه تنها یک پدیده فیزیکی بلکه نماد حقیقتی معنوی و متعالی است که به انسان توانایی درک جهان و هستی را می‌دهد.

یکی از نکات مهم در این فلسفه، تفکیک بین خداوند به‌عنوان علت اولیه و موجودات فرعی است. خدا یک ذهن نیست، بلکه علتی است که ذهن وجود دارد. نه یک روح، بلکه علتی که روح وجود دارد. نه نور، بلکه علت آن نور است. بنابراین، «خداوند» یا «الوهیت» به‌عنوان منبع و اصل تمام موجودات یاد می‌شود که از طریق آن‌ها ذهن، روح و نور به وجود

---

glass, and the glass is as it were a shining star. (This lamp) is kindled from a blessed tree. Light upon light, Allah guides to His light whomsoever He wills " (Quran, 24:35), and "Allah is the patron of those who believe, from the depths of darkness He leads them into light. As for disbelievers their patrons are the Evil ones who lead them out of light into depths of darkness", (Quran, 2:257). "They want to extinguish Allah's light with their mouths. Allah, however, will make His light prevail even though disbelievers detest this" (Quran, 9:32).

[9] Ebeling, Florian, *The Secret History of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times* (Cornell University Press, 2005), p. 53.

[10] “The Master of Wonders”, in Ebeling, op cit., p. 49.

می‌آیند. اما اگر انسان خداوند را اینگونه می‌شناسد، دلیل آن این است که چون خداوند نامتناهی و انسان متناهی است، انسان با ذهنیت متناهی خود آن نور اولیه و جاودانه را ادراک می‌کند. اما این ادراک به معنی «وحدت وجودی» نیست، زیرا خداوند متعالی‌تر است.[۱۱]

این دیدگاه، نور را به‌عنوان تجلی اولین و بنیادی از خداوند می‌داند که به‌طور مستقیم با حقیقت و دانش ارتباط دارد. در واقع، در این نگرش، نور در عین اینکه به‌عنوان یک حقیقت عینی و معنوی شناخته می‌شود، همچنان از خود خداوند به‌عنوان علت نخستین و مبدا همه‌چیز ناشی می‌شود. این نظریات نورانی و اشراقی نه تنها در اندیشه‌های هرمسی بلکه در بسیاری از آموزه‌های دینی و فلسفی غربی نفوذ عمیقی داشته است. برای نمونه، در سنت‌های ابراهیمی، مفهوم نور الهی به‌عنوان منبع دانش و حقیقت انسانی به‌وضوح بازتاب یافته است. در متون مقدس مسیحی آمده است: «بگذار نور باشد و از آغاز نور بود. و خداوند نور را دید که خوب است. و خدا نور را از تاریکی جدا کرد».[۱۲] «در نزد تو چشمه زندگی است؛ در نور تو نور را می‌بینیم».[۱۳] بنابراین، تنها در پرتو نور الهی است که انسان قادر به درک و مشاهده حقیقت و روشنایی واقعی است، و می‌تواند به فهمی عمیق از خداوند و حقیقت معنوی قادر شود. در واقع تنها در پرتو نور می‌توان نور را دید، زیرا خداوند نور است، و در او هیچ تاریکی نیست. «این است پیامی که از او شنیده‌ایم و به شما اعلام می‌کنیم: خداوند نور است؛ در او هیچ تاریکی نیست».[۱۴] از آنجاییکه نور به عنوان اولین و اصلی‌ترین عنصر جهانی است که خلق شده است، نور به عنوان نمادی از عقل الهی و روشنایی الهی در نظر گرفته می‌شود. در این دیدگاه‌ها، خداوند نه تنها خالق نور، بلکه خود نور است. نور به عنوان نمادی از آگاهی و حقیقت، نشان‌دهنده رابطه انسان با حقیقت مطلق و الوهیت است. این نور به انسان‌ها کمک می‌کند تا از تاریکی جهل و ناآگاهی عبور کنند. «عیسی به ایشان گفت: من نور جهان هستم. هر که مرا پیروی کند، در تاریکی نمی‌رود، بلکه نور حیات خواهد داشت».[۱۵]

از آنجاییکه نور به عنوان اولین و اصلی‌ترین عنصر جهانی است که خلق شده است، به عنوان نمادی از عقل الهی و روشنایی در نظر گرفته می‌شود. در این دیدگاه‌ها، خداوند نه تنها خالق نور، بلکه خود نور است. نور به عنوان نمادی از آگاهی و حقیقت، نشان‌دهنده رابطه انسان با حقیقت مطلق و الوهیت است. این نور به انسان‌ها کمک می‌کند تا از تاریکی جهل و ناآگاهی عبور کنند. این‌ها مفاهیم مشابهی را بیان می‌کنند که در آن نور الهی به‌عنوان راهنمای انسان‌ها در مسیر حقیقت و حیات معرفی شده است. بنابراین، مفاهیم و آموزه‌هایی مانند «در نور باید نور را ببینی»، «خداوند سرچشمه حیات است»،[۱۶] و «خداوند برای تو نوری جاودانی خواهد

[11] Ebeling, op cit., p. 53.
[12] Genesis 1:1-4 NIV.
[13] Psalm 36:9.
[14] 1 John 1:4-6
[15] John 8:11
[16] Psalm 36:9

بود»،[17] به‌طور غیرمستقیم در اینگونه اندیشه‌ها تاثیرگذار بوده است. نور الهی به عنوان راهنمای حقیقت و درک درست انسان از خویش و جهان معرفی می‌شود. این عبارت ممکن است در متون عرفانی یا تفسیرهای معنوی نیز به‌عنوان تعبیری از شناخت الهی و درک حقیقت به‌کار رفته باشد.

بنابراین، نور اشراقی نه تنها در فلسفه هرمسی بلکه در جریان‌های دینی و عرفانی مختلف، به‌ویژه در باورهای عارفانه مسیحی و عرفان اسلامی، نقشی اساسی در شکل‌گیری نظریه‌های معرفتی ایفا کرده است. این نور به‌عنوان یک حقیقت اساسی و مقدس، درک انسان از خود، جهان و خدا را ممکن می‌سازد و به‌طور مستمر الهام‌بخش جست‌وجوی معنای زندگی و کمال انسانی بوده است.

هراکلیتوس ابعاد دیگری از نظریه نور الهی را باز می‌گشاید. در این بیان که «آن را در خودم جستجو می‌کنم»، او به‌نوعی به جستجوی درونی اشاره می‌کند که در طی آن فرد به دنبال حقیقت و آگاهی از ذات خویش همواره در تامل و تکاپو است. این بیان نشان‌دهنده ارتباط میان فرد و عقل الهی است که به‌عنوان نیرویی درونی، راهنمایی لازم را برای ادراک حقیقت و واقعیت‌های فراسوی تجربه حسی و مادی فراهم می‌کند. هراکلیتوس با این عبارت به نوعی به عقل الهی در درون انسان اشاره می‌کند، و می‌خواهد این نکته را برجسته سازد که انسان برای دستیابی به معرفت حقیقی، باید ابتدا به درون خود رجوع کند.[18] تلاش برای یافتن خویش در درون به نوعی همان فرآیند خودشناسی است که انسان در آن با مشکلاتی روبرو می‌شود و سپس با ادراک نور الهی خود را می‌یابد. به این معنا که در ابتدای این کنکاش درونی، انسان احساس می‌کند از خود بیگانه شده و میان خود و ذات حقیقی‌اش فاصله افتاده است. این نوع از بیگانگی می‌تواند ناشی از نادانی، تجربیات دنیوی یا پیچیدگی‌های روانی باشد. اما در عین حال، این خودشناسی باید توسط خود انسان صورت گیرد، زیرا تنها این انسان می‌تواند به خویشتن خویش بازگردد و از نو به حقیقت وجودی خود پی ببرد. در این فرآیند، انسان باید از طریق ادراک درونی ، حقیقت خویش را بازیابد. اما سوال این است که این فرد از خود بیگانه چگونه می‌تواند خود را بازیابد؟ آیا انسان می‌تواند با عقل انسانی و تفکرات تجربی این فرآیند را به‌طور کامل انجام دهد؟ هراکلیتوس مرز واضحی میان عقل سلیم، که بر پایه استدلال‌های تجربی و طبیعی است، و استدلال نورانی، که به نوعی عقل الهی یا حکمت معنوی اشاره دارد، ترسیم کرد. او معتقد بود که استدلال نورانی از نوعی آگاهی فراتر از سطح تجربی و عقل انسانی ناشی می‌شود و برای درک حقیقت، باید این دو را از هم متمایز کرد.

---

[17] Isaiah 60:19

[18] Snell, Bruno, *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought* (New York: Harper Torch books, 1960), p. 145.

اشراق افلاطونی

سقراط با کشف «ندای درون»، یک آگاهی اخلاقی و معنوی را مطرح کرد که پیش از او برای یونانیان ناشناخته بود. این کشف، نه تنها یک جنبه جدید از وجود انسان و حقیقت‌های پنهان درون او را آشکار ساخت، بلکه به‌عنوان روشی نوین برای شناخت هستی و حقیقت نیز معرفی شد. برای سقراط، عقل انسانی به‌تنهایی نمی‌توانست به عنوان ابزاری مطمئن و قابل اعتماد برای رسیدن به حقیقت عمل کند. او باور داشت که تنها زمانی عقل انسان می‌تواند درست و کارآمد باشد که تابع و مطیع صدای درونی، که به نظر او نوعی هدایت الهی یا معنوی بود، شود. در واقع، سقراط عقل انسانی را از یک منبع الهی جدا نمی‌دانست و به آن دیدگاه خاصی داشت. او به‌طور صریح از نوعی هدایت شناختی سخن می‌گفت که نه از استدلال تجربی یا عقل سلیم، بلکه از یک منبع معنوی سرچشمه می‌گرفت. به عبارت دیگر، سقراط معتقد بود که انسان باید به نوعی «ندای درون» که او آن را «فرمان‌دهنده درونی» می‌نامید، توجه کند تا عقل او به درستی هدایت شده و به حقیقت نزدیک شود.

در محاکمه‌ی معروف سقراط، او به‌وضوح از این نیروی درونی صحبت کرد و نشان می‌دهد که این «ندای درونی» به او کمک می‌کند تا در دفاع از حقیقت و اخلاق، استدلال‌های عقلایی خود را شکل دهد. به‌طور شگفت‌انگیزی، سقراط این قدرت را داشت که در حالی که در دفاع از افکار فلسفی‌اش بود، به‌طور همزمان از این «هدایت درونی» بهره ببرد. او با این کار ثابت کرد که نه تنها استدلال‌های فلسفی، بلکه نوعی روحانیت و هدایت معنوی در درک حقیقت و دفاع از آن نقش دارد. این مفهوم از «ندای درون»، که برای سقراط یک راهنمای الهی و اخلاقی محسوب می‌شد، به نقطه عطفی در تاریخ فلسفه تبدیل شد. سقراط نشان داد که برای رسیدن به درک درست از خود و جهان، عقل انسانی باید از هدایت درونی یا «آگاهی اخلاقی» پیروی کند، و این آگاهی نه تنها از عقل سلیم، بلکه از یک منبع معنوی یا الهی سرچشمه می‌گیرد که بالاتر از ادراک‌های تجربی است. در واقع، سقراط با این کشف، که بعدها در تفکرات و آموزه‌های او در فلسفه‌های بعدی تاثیرگذار بود، راهی جدید در شناخت و درک حقیقت گشود.

ممکن است کسی تعجب کند که چرا من در خلوت می‌روم، نصیحت می‌کنم، و خودم را مشغول نگرانی‌های دیگران می‌کنم، اما تمایل ندارم آنرا در ملاء عام مطرح کرده و به دولت توصیه‌هایی کنم. دلیل این را به شما خواهم گفت. بارها شنیده‌اید که من در مورد نشانه‌ای صحبت می‌کنم که به من می‌رسد، و الوهیتی است که «ملتوس» در کیفرخواست آنرا به تمسخر می‌گیرد. این نشانه را از دوران کودکی با خود همراه داشتم. این نشانه صدایی است که همواره به نزد من می‌آید و همیشه مرا از کاری که قرار است انجام دهم نهی می‌کند، اما هرگز

> به من دستور نمی‌دهد و این چیزی است که مانع از این می‌شود که من سیاستمدار شوم.[۱۹]

فرمان درونی به سقراط توانایی کشف و تجربه نوع خاصی از آگاهی و دانش درونی را می‌داد که مشخصه شخصیت منحصربه فرد او بود که با گفتگوی مداوم با «روح درونی» او شکل می‌گرفت. او به دنبال یافتن حقیقتی در روح خود بود تا شیوه مناسبی را از گفتگوی درونی به گفتگو بیرونی با دیگران انجام دهد. در فیثاغورس، چنین استفاده‌ای از عقل درونی به صراحت نشان می‌دهد که برای سقراط «عقل درونی خود در جایگاه حقیقت، مانند روح در کالبد است»،[۲۰] و این راه منحصر به فرد رسیدن به حقیقت می‌باشد. علاوه براین، از زبان سقراط به این نتیجه می‌رسیم که او نمی‌تواند به خرد فردی خود کاملاً اعتماد کند. به همین دلیل است که او مأموریت خود را با توسعه موضوع «ندای درون» به عنوان ویژگی کامل عقل انسانی آغاز می‌کند.

به این طریق و به زبان سقراط، مفهوم اشراق الهی توسط افلاطون نظریه پردازی شد و برهان محکمی برای آن بوجود آمد، به طوری که به سنت فلسفی ارزشمندی تبدیل شد که هنوز در نظریه‌های معرفت شناسی مورد بحث قرار می گیرد. در واقع، این ظهور سامان دهی شده عقل الهی نشانه ظهور عصر جدیدی متمایز از دوران پیش از سقراط است که به موجب آن عقل نورانی در مرکز اندیشه‌های اشراقی قرار می‌گیرد. از نظر افلاطون، کسب معرفت حقیقی درباره واقعیت جهان از طریق عقل نورانی، مشابه بینایی حسی جهان که توسط چشمان زیر نور خورشید می‌باشد، صورت می‌گیرد. به گفته او، عقل انسان تنها با استفاده از ادراک حسی قادر به کسب معرفت نیست. ادراک حسی به عقل الهی نیاز دارد. این مدل نظریه پردازی مبتنی بر قیاس بینایی حسی و کسب هوشمندی بود.

> این تشبیه را به ذهن اعمال کنید. هنگامی که چشم درون بر روی اشیایی که توسط حقیقت و واقعیت روشن شده‌اند متمرکز می‌شود؛ آنها را درک می‌کند و می‌شناسد، و داشتن هوش آنها آشکار است؛ اما هنگامی که بر روی دنیای غروب تغییر و انحطاط متمرکز می‌شود، تنها می‌تواند نظر خود را شکل دهد، دید آن گیج و تغییر نظر است، و به نظر می‌رسد که فاقد هوش است.[۲۱]

این تشبیه روشنگری به افلاطون اجازه داد که نظریه اشراق را برای درک حقیقت واقعیت و نه صرفاً پرداختن به ایده یا تعریف ظاهری از عقل مطرح سازد.[۲۲] او در مورد

---

[19] Jowett, Benjamin trans., The Apology, Phaedo, and Citro of Plato, in Eliot Charles eds., *The Harvard Classics*. (Danbury, Connecticut: Grolier Enterprises Corp. 1970), p. 20.
[20] Jowett, op cit., p. 79.
[21] Plato, *The Republic*, Second Edition, trans. by Lee Desmond (New York: Penguin Books, 1995), p. 308.
[22] Voegelin, op cit., p. 265.

موضوع خیر و خوب بودن به عنوان هدف نهایی معرفت، علیت نور خورشید را برای دستیابی به معرفت واقعی اشیاء توصیف کرد و به طور مشابه آنرا به مسئله شناخت حقیقی واقعیت بسط داد:

> اگر چه خورشید خود بینایی نیست، اما علت بینایی است و با رویایی که ایجاد می‌کند دیده می‌شود... قیاس را در ذهن اعمال کنید. وقتی چشم ذهن به اشیایی که حقیقت و واقعیت نورانی می‌کنند دوخته می‌شود، آنها را می‌فهمد و می‌شناسد.[۲۳]

در تمثیل غار،[۲۴] او از نور خورشید برای دریافت اشیاء واقعی استفاده کرد تا نشان دهد که چگونه عامل انسانی می‌تواند دید واقعی مرئی و شناخت اشیاء را با چنین نوری جلب کند. او تناظر مفصلی بین بینایی فیزیکی و فکری ایجاد کرد که براساس آن ذهن با چشم مطابقت دارد. او نور عقلانی را می‌بیند که از شکل عالی سرچشمه می‌گیرد، که باعث درک کل جهان معقول و همچنین ذهن می‌شود. قیاس افلاطون از خورشید یک نکته اخلاقی را نیز منعکس می‌سازد. او بیان می‌کند که نور عقلی منشأ خیر و خوبی‌هاست.

> آنگاه آنچه حقیقت را به معرفت می‌بخشد و به ذهن دانا قدرت شناخت می‌دهد صورت خیر است. علت علم و حقیقت است، و شما حق خواهید داشت که آن را به‌عنوان خود شناخته شده و در عین حال چیزی غیر از علم و حقیقت و حتی با شکوه‌تر از آن، آنچنان که هستند، مجلل بدانید. و همانطور که درست بود نور و بینایی را مانند خورشید بدانیم، اما اشتباه است که آنها را خود خورشید بدانیم.[۲۵]

نظریه اشراق توسط افلاطونیان بعدی توسعه یافته و به قلمرو دینی کشیده شد. فلوطین نمایانگر آموزه امر «یکتایی» یا «خیر و خوبی»، یا چیزی بود که طبق اصطلاحات مدرن، «مطلق» (خداوند به معنای سرچشمه مطلق همه چیز) نامیده می‌شود. یکتای مطلق منشأ هستی و اصل مطلق عقلایی بود. به عنوان یکتا، خداوند علت اولیه همه چیز، و به عنوان خیر و خوبی به عنوان غایت مطلق تلقی می‌شود.[۲۶] آن مفهوم یکتایی که به مفهوم خداوندگاری در الهیات مسیحی بسیار نزدیکتر است، مطلقاً متعالی بود. روح انسانی از این عقل متعالی سرچشمه می‌گیرد. عقل الهی به نوبه خود جسم تولید می‌کند، اما جسم مادی نیست، بلکه بالقوه محض است. او اجازه می‌دهد مرکزیتی در روح وجود داشته باشد که به وسیله آن ذهن انسان معرفت پیدا کند: «با پاک شدن از هرگونه شر در نیت خود نسبت به خیر، باید به اصل درون خود صعود کنیم. از بسیاری، ما باید یکی شویم. تنها بدین گونه است که ما به علم اصل و

---

23 *The Republic*, p. 308.

24 *Allegory of Cave*

25 *The Republic*, p. 308.

26 Saunders, L. Jason eds., *Greek and Roman Philosophy after Aristotle, Reading in the History of Philosophy* (New York: The Free press, 1966), p. 268.

وحدت می‌رسیم».[۲۷] این همان بحثی است که از طریق اشراق باعث می‌شود انسان اصل عقلی خود را بشناسد و سپس با کمک آن روح خود را روشن سازد. این شناخت از طریق بینایی حاصل نمی‌شود، بلکه از طریق روحی انجام می‌شود که اصل یکتایی را با چشم درون می‌بیند. هنگامی که روح روشنگر شود و به سرچشمه خود بازگردد تا اصل متعالی متحد شود، از بودن با یکتای مطلق بهره‌مند خواهد شد. این فلسفه که به منبع عرفانی الهام بخشی از اشراق در عرفان مسیحی و اسلامی تبدیل شد، بر جهت‌گیری روح به سوی یکتایی مطلق تأکید می‌کند.

این تأثیر فلسفه نوافلاطونی بر شکل‌گیری فلسفه اشراقی مسیحی، به‌ویژه از طریق آگوستین، و همچنین بر ظهور مکتب اشراق ایرانی، بی‌تردید غیرقابل انکار است. همان‌طور که ژیلسون به آن اشاره کرده است، فلسفه اشراق نوافلاطونی به‌طور عمیق با آموزه‌های انجیل سنت یوحنا همخوانی دارد.[۲۸] فلوطین که به‌طور کلی به‌عنوان بنیان‌گذار نوافلاطونیسم شناخته می‌شود، با تأکید بر نور الهی و علم شهودی، نوعی فلسفه‌ای را ارائه کرد که نه تنها با برخی آموزه‌های مسیحی هماهنگ بود، بلکه اساس تفکرات آگوستین را نیز شکل بخشید. آگوستین که خود تحت تأثیر فلوطین قرار گرفت، دیدگاه‌های فلوطین درباره نور و اشراق را در فلسفه مسیحی خود وارد کرد و آن را به‌عنوان روش شناخت خدا و حقیقت در نظر گرفت.

با این حال، در قرن سیزدهم، متکلمانی مانند توماس آکویناس تلاش کردند تا اشراق را از چارچوب فلسفه مسیحی خارج کنند. آکویناس استدلال می‌کرد که اشراق به‌عنوان یک پدیده ضروری، همانطور که سنتاً در نظر گرفته می‌شود، دیگر جایگاهی در مباحث فلسفی ندارد. همچنین در فلسفه مدرن، برخی تلاش کردند تا اعتبار و اهمیت نظریه اشراق‌گرایی را کم‌رنگ کنند و آن را به‌عنوان یک مفهوم غیرضروری یا حتی بی‌ارزش به چالش بکشند. با این وجود، میراث فلوطین همچنان یک سنت زنده و پیشرو در فلسفه باقی مانده است، به‌ویژه در شاخه‌های عرفانی آن همچنان حضور دارد. فلسفه فلوطین با تأکید بر تجربه درونی و شهود مستقیم حقیقت، به‌ویژه در عرفان ایرانی، که به‌طور خاص در مکتب اشراق ایرانی تبلور یافت، تأثیرگذار بود. در این مکتب، که به‌ویژه توسط شخصیت‌هایی همچون سهروردی توسعه یافت، مفاهیم نور و اشراق به‌عنوان ابزارهایی برای درک حقیقت و دستیابی به معرفت الهی مطرح شد و ادامه‌دهنده همان سنتی است که فلوطین در فلسفه نوافلاطونی پایه‌گذاری کرده بود.

اشراق‌گرایی آگوستین

آگوستین مقدس شناخته شده‌ترین اشراق‌گرای نوافلاطونی است که نه تنها بر عرفان مسیحی، بلکه بر کل تمدن غرب نیز تأثیر گذار بوده است. آگوستین بطور عمده نظریه باستانی اشراق‌گرایی را به شکلی جدید و چارچوبی متفاوت تبدیل کرد که در آن مفهوم «ذهن» با «جهان الهی» جایگزین شد تا از طریق آن روح انسان بتواند دریافت کننده نور الهی بشود.

---

[27] Saunders, op cit., p. 264.

[28] Gilson, Etienne, *The Christian Philosophy of Saint Augustine* (New York: Random House, 1960), p. 77.

هسته اصلی نظریه اشراق‌گرایی آگوستین این است که خداوند با روشن کردن ذهن انسان، توانایی درک را در اختیار انسان قرار او می‌دهد، اما دستیابی به نور الهی به درک و گرایش فردی بستگی دارد. درواقع این فرد است که می‌تواند خود را شایسته ادراک نور الهی سازد:

> من تنها می‌توانم از تجربه چیزی را بشناسم که در تجربه قابل یافتن باشد. وحدت مطلق در تجربه قابل یافتن نیست. بنابراین، من نمی‌توانم وحدت مطلق را از طریق تجربه بشناسم. هر چیزی را که می‌شناسم، اما نمی‌توانم از تجربه بدان دست یابم، از منبعی شناخته‌ام که در این دنیای تجربیات نیست. من وحدت مطلق را می‌شناسم. بنابراین، من وحدت مطلق را از منبعی شناخته‌ام که دراین دنیای تجربیات نیست.[۲۹]

در این نظریه اشراقی الهی، سه عنصر به تصویر کشیده شده است. اولاً، خداوند نور روحانی مطلق است که ذهن انسان را روشن می‌کند. این اشراق‌گرایی توسط خداوند به همه انسان‌ها با درجات مختلفی اعطا شده است. این عطیه الهی تدریجی است و مرحله به مرحله توسعه می‌یابد. ثانیاً، عالم حقیقت معقول به وسیله خداوند روشن می‌شود. ثالثاً، ذهن انسان عالم حقیقت را تنها در پرتو اشراق الهی می‌شناسد. در واقع، ذهن انسان بدون نور خدا نمی‌تواند یک ظرفیت فعال شناختی را آغاز کند. نظریه آگوستین در مورد اشراق، علیرغم استدلال جذابش، مشکلاتی مداوم در تفسیر ایجاد می‌کند، زیرا باید به درستی نشان دهد که چگونه حقایق تغییر ناپذیر جهان واقعی توسط مخلوقات تغییر پذیر درک می‌شوند. برای اینکه بدانیم چگونه می‌توان چنین ارتباطی بین دو قلمرو متمایز برقرار کرد، باید این نظریه را بیشتر توضیح داد. برای این منظور چند سوال برای هموار شدن بحث مطرح می‌شود. نظریه اشراق الهی دقیقاً به چه معناست؟ این استعاره به چه معنایی اشاره دارد؟ این نظریه چه پیامدهایی برای تأملات فلسفی دارد؟ برای استدلال در مورد پاسخ احتمالی به این سؤالات، بدیهی است که نظریه اشراق آگوستین تأثیرگذارترین بحث در سنت فلسفی است. این نظریه را اشراق الهی می‌نامند، زیرا در نوشته‌های آگوستین تنها با نور خدا و نور عیسی مسیح، ذهن قادر به کسب شناخت عقلی است و تنها با چنین نور الهی است که انسان قادر به تشخیص حقیقت ضروری یا حقیقت پیشینی از حقیقت احتمالی که به ویژگی های تجربه انسانی می‌پردازد، خواهد بود. در این دیدگاه، انسان در صورتی می‌تواند به شناخت مناسبی دست یابد که ذهنش از نور خداوند تابان شود. در غیراینصورت همه چیز در تاریکی باقی می‌ماند. دو عنصر متضاد یعنی نور و تاریکی به ترتیب با خیر و شر مطابقت دارند. اگر تجربه انسان از زندگی به نور الهی تابان نشود، زندگی او در تاریکی و گمراهی خواهد ماند.

در این برهان، تمرکز بر حقیقت مطلق است. تصور توانایی ذهن برای به دست آوردن حقیقت ضروری به وسیله نور خداوند، مشابه توانایی کسب علم معقول در پرتو نور خورشید است. اجسام باید ابتدا با نور خورشید قابل درک شوند تا بتوانند در دایره دید انسان قرار گیرند.

---

[29] *De Libero Arbitrio*, II, 8; cf.

«چیزهایی که انسان در نور خورشید می‌بیند و برای لذت برمی‌گزیند، بسیار زیاد و معتبر هستند، اما فقط خور یک نور خورشید است که هر بیننده‌ای توسط آن می‌بیند». همانگونه که حقیقت ممکن برای مشاهده باید توسط خورشید قابل درک باشد، حقیقت ضروری نیز نیاز به روشن شدن از سوی خداوند دارد تا قابل ادراک گردد. چنین شیوه‌ای از شناخت حقیقت نشان دهنده رابطه فعال چیزهای حس شدنی با معیارهای ابدی است. این امر صرفاً به معنای وابستگی حقیقت ضروری به اشراق الهی نیست، بلکه همه معارف بشری از این منبع سرچشمه می‌گیرند. اما نکته حساس این است که اصول لازم یا حقایق پیشینی بر حقایق احتمالی مقدم هستند، زیرا بدون این معیارهای ابدی، دسترسی به واقعیت‌ها امکان پذیر نیست. حقایق ریاضی مصداق چنین حقیقتی هستند. مفهوم عدالت نیز مصداق دیگری است که لزوم داشتن علم پیشینی همراه با علم ممکن را نشان می‌دهد. اگر هرکسی در همه جا مفهوم عدالت را با عقل خود می‌فهمد، به این دلیل است که معیارهای ابدی خاصی در چنین فهمی دخیل هستند:

> ما ادراک دیگری و به مراتب بالاتر داریم که امری درونی است، و به وسیله آن آنچه را که عادلانه است از ناعادلانه، و آنچه را که عادلانه است به واسطه فقدان چنین شکلی، از ناعادلانه تشخیص دهیم.[۳۰]

در فلسفه متأخر خود، آگوستین فراتر از تأملات اولیه خود در مورد نظریه نور الهی، از سنت افلاطونی عقب نشینی کرده و نظریه‌ای مستقل از معرفت را توسعه داد. او ابتدا این بحث را مطرح ساخت که حقیقت پیشتر در ذهن شناخته نشده است، بلکه این نور الهی است که دائماً ذهن انسان را روشن می‌سازد تا بتواند حقیقت را بازیابد. در کتاب *در مورد آموزگار*،[۳۱] اولین نشانه‌های نظریه اشراق الهی است مشاهده می‌شود که در آن سازگاری نزدیکی میان نظریه افلاطونی حضور و اشراق الهی وجود دارد. در این نظریه برای کسب دانش نسبت به حقیقت، روشنایی الهی باید ذهن انسانی را روشنگر سازد. در این نگرش، انتقال مستقیم و بی‌واسطه بینش تجربی به قلمرو معقول به چالش کشیده شده است زیرا، معرفت و دانش از چیزی در درون انسان سرچشمه می‌گیرد، از چیزی که «در درون انسان ساکن است... و آن قدرت تغییر ناپذیر و حکمت جاودان خداوند است».[۳۲] چیزهایی که با عقل و تجربه درک می‌شوند، همگی «در پرتو باطن حقیقت که در فضیلت آن باطن انسان منور می‌شود»، قابل درک هستند.

> او، یعنی مسیح، به ما «قدرت تغییرناپذیر خداوند و حکمت ابدی» را می‌آموزد. این حکمت است که هر روح منطقی در واقع با آن مشورت می‌کند، اما خود را برای آموزش با توجه به توانایی خود برای

---

[30] Bubacz, Bruce, St. *Augustine’s Theory of Knowledge: A Contemporary Analysis, Text and Studies in Religious Series*, Volume 11 (New York: The Edwin Mellen Press, 1981), p. 138.

[31] Augustine, *On the Teacher*, Peter King, trans. (Cambridge: Hackett Publishing Company Inc., 1995).

[32] *On the Teacher,* op cit., p. 139.

درک آن به دلیل تمایل خوب یا بد اراده خود آشکار می‌کند ... ما می‌دانیم که این نور است که ما با توجه به اشیاء قابل مشاهده مشورت می‌کنیم تا آنها را با توجه به توانایی ما برای درک آنها آشکار کنیم.

در کتاب *سخنرانی‌ها*[۳۳] (نوشته متشکل از دو کتاب) که در واقع نوعی همپرسگی انسان با درون خویش است و از طریق آن آگوستین تلاش کرد تا ایمان مادر خود را بشناسد، و کتابی که بلافاصله پس از غسل تعمید تحریر شده است، منبع بهتری برای بررسی اشراق الهی به دست می‌آید. او در آغاز کتاب اول سخنرانی‌ها وجود یک قدرت یا صدای درونی را تصدیق می‌کند که همواره به او می‌رسد. در پاسخ به چنین صدای درونی، آگوستین از همان ابتدا وظیفه و ماموریت خود را آشکار ساخت. مهم نیست که پیامد دعوت او برای گرویدن به ایمان مسیحی چیست؛ فقط دعوت کردن باید صورت گیرد، حتی اگر فقط چند نفر آنرا پذیرا شوند.[۳۴] در انجام مأموریتی که ندای درون به او دستور می‌داد، مشابه همان مأموریت سقراط که با دریافت ندایی درونی شروع شد، آگوستین نیاز داشت راهی برای دعوت انتخاب کند که خود به وسیله آن به سوی خدا هدایت شده باشد. او فصاحت و سخنرانی بی نظیر خود را سامان بخشید تا خداوند را بعنوان خیر مطلق و نور کامل معرفی کند. این نگرش به خداوند به عنوان منبع نور کامل به زیبایی توضیح داده شده است:

خدا، زندگی واقعی و کامل، که در او و توسط او و از طریق او زندگی می‌کنند که واقعا و به طور کامل زندگی می‌کنند: خداوند تبارک که در او، و توسط او، و از طریق او همه برکت ظاهر می‌شوند: خدای، خوب و زیبا، که در او، و از طریق او، همه چیز خوب و زیبا است: خداوند، نور مطلق دانا، که در او، و از طریق او، همه چیز به شکل قابل فهم درخشان است.[۳۵]

---

[33] *The Soliloquies*

[34] This very interesting mission of messenger is apparently accepting among the secular Muslims by which they tend to seriously reject the forceful way of the hardliners contact against the non-Muslims. The foundations of such a secular view, can be as follow:

a) The Quran: 5.99, “The Messenger's duty is but to proclaim (the message)”.
b) The Quran: 3.20, “The duty is to convey the message”.
c) The Quran: 5.92, “…it is Our Messenger's duty to proclaim (the message) in the clearest manner”.
d) The Quran: 24.54 “The Messenger's duty is only to preach the clear (Message)”.
e) The Quran: 42.6, “…and thou art not the disposer of their affairs”.
f) The Quran: 36.17, “And our duty is only to proclaim the clear Message."

The Quran: 16.25, “But what is the mission of messengers but to preach the Clear Message?”

[35] Augustine, *Soliloquies* (New York: CIMA Publishing Co., 1948), p. 345.

اگرچه تأثیر سنت افلاطونی در این فراز مشهود است، اما آگوستین، به قول ژیلسون، نظریه خود را با انجیل سنت یوحنا در پیوند قرار می‌دهد که در آن خداوند پدر نور قابل ادراک و پدر اشراق توصیف است.[36] بعدها، در فصل ششم از بخش کتاب *سخنرانی‌ها*، بار دیگر تأثیر افلاطونی بر نظریه خود را آشکار می‌سازد. او روشنایی خداوند را با نور خورشید مقایسه می‌کند که به وسیله آن اشیاء ملموس قابل درک می‌شوند. با دریافت نور الهی انسان قادر به شناخت و درک خواهد بود. در این مرحله باید توجه داشت که اشراق استعاره‌ای بیش نیست که با آن می خواست وجود خدای نامفهوم را در برابر خدای مادی و معقول در سنت مانوی روشن کند. این مقایسه بسیار جالبی است، اما مسئله مقایسه بین خدا و خورشید معقول یا مقایسه بین خدای بی نیاز و قادر مطلق و با خورشیدی که وجود خود را از جای دیگری می‌گیرد، همچنان پیچیده است. با این حال، آگوستین یک راه حل استدلالی برای این مشکل داشت:

> دلیل صحبت کردن با شما این است؛ عهد ببندید که خدا را به ذهنتان بشناسانید، همان طور که خورشید به چشم‌ها نشان داده می‌شود. حسی که روح دارد، همان طور که گفته شد، چشم خود ذهن است. به علاوه، آن چیزهایی که در علم یقینی است، مانند چیزهایی است که خورشید بر آنها می‌تابد، مانند زمین و همه چیزهای زمینی. اما این خود خداست که نور می‌افشاند.[37]

خدا نوری مستقل است. خداوند منشأ حقیقت هستی شناختی و نور منطق است. بنابراین، هیچ آمیختگی بین نور الهی و ذهن انسان وجود ندارد. باید در نظر داشت که روشن کردن نور یک چیز است و چیزی که آن نور روشن می‌کند چیز دیگری است. «خداوند خورشید پنهانی است که در درون ما می‌تابد و از آنجا حقیقتی را که ما می گوییم مفهوم می‌یابد». بدون این نور، فقط تاریکی باقی می‌ماند. بنابراین، تاریکی هستن شناختی نیست، بلکه حالتی است که روح انسان منور نشده است. علاوه براین، نور خداوند با نور خورشید که همه چیزهای معقول را روشن می کند، یکسان نیست. بلکه رابطه‌ای است بین خداوند که سرچشمه لایزال همه نورهاست.

> این نور به نظر نمی‌رسد چیزی جز خدا باشد، که بدون هیچ‌گونه نقصی بوده و کامل است. زیرا در او تمامیت و کمال وجود دارد، و در عین حال او خداوندی است که از همه قادرتر است.[38]

عقل باید صلاحیت دریافت حقیقت را داشته باشد، زیرا حقیقت تنها وارد فضای درونی انسان می‌شود. در واقع، نوعی تبادل و همزمانی میان انسان و خدا در دریافت علم نورانی

---

[36] Gilson, op cit., p. 78.

[37] Soliloquies: op cit., p. 358.

[38] Augustine, *The Happy Life*, Schopp, Ludwig, trans. (New York: CIMA Publishing Co., 1948, p. 83.

وجود دارد: «این خورشید پنهان به چشم‌های درونی ما نوری درخشان می‌تاباند». نور بر همه می‌تابد، گناهکار یا قدیس، بدون تبعیض و هیچ‌گاه از انسان غایب نمی‌شود، اما این خود انسان است که ممکن است نابینا و از آن بی‌اطلاع باشد. انسان به‌طور طبیعی از سوی خداوند روشن می‌شود، اما هرچه بیشتر عقل خود را به خدا بسپارد، قادر به دریافت خواهد بود؛ وگرنه تنها غفلت باقی می‌ماند. این تبادل یاد شده هیچ ایده‌ای جامع و فراگیر را مطرح نمی‌کند. ارتباطی مستقیم و ابدی میان خدا و عقل انسان وجود دارد که به واسطه آن، امور درک می‌شوند، زیرا درک این امور در هیچ جای دیگری جز در ذهن خود انسان وجود ندارد. عقل، مرکزی روشن در انسان است که به او معنای دقیق از نظم طبیعی را می‌دهد و همچنین به او دستور می‌دهد که پایه‌های وجود را در درون خود بیابد.

سوالی که اکنون مطرح می‌شود این است که اگر خداوند عقل همه انسان‌ها، چه قدیس و چه گناهکار، را برای درک حقیقت از طریق نظم طبیعی زندگی روشن می‌کند، چگونه می‌توان تفاوت میان نظم‌های طبیعی (مثلاً غریزه) و روشنایی الهی خدا را تشخیص داد؟ آیا انسان تنها به دلیل نظم طبیعی خود روشن می‌شود؟ اگر چنین است، تفاوت میان انسان‌های نیکوکار و گناهکار چیست؟ پاسخ به این پرسش‌ها موضوع این نوشتار نیست، اما به‌طور مختصر می‌توان توضیح داد که روح انسانی با هدایت خداوند شایستگی دریافت نور الهی را دارد. خداوند نور خود را بر روح همه انسان‌ها می‌افکند، اما ذهن کسانی که شایسته دریافت آن هستند، روشن می‌شود.

> رضایت کامل روح، این زندگی سعادتمندانه است: اینکه با تقوا و به طور کامل کسی را که از طریق او به سوی حقیقت هدایت می‌شوید، بشناسید، ماهیت حقیقتی که از آن لذت می‌برید.[۳۹]

از طریق نظم طبیعی زندگی، چگونه می‌توان اشراق خداوند تشخیص داد؟ آیا انسان فقط به دلیل نظم طبیعی تابان می‌شوند؟ اگر چنین است، تفاوت بین نیکوکار و گناهکار چیست؟ پاسخ به این پرسش‌ها موضوع این نوشتار نیست، اما به اختصار می‌توان توضیح داد که روح انسان با تسلیم شدن به خداوند شایسته نورانی شدن است. «در نهایت در خداوند به عنوان منبعی که اصول جهانی و قوانین غیرقابل تغییر از آن سرچشمه می‌گیرد یا در ذهن انسان تابش می‌کند، تثبیت می‌شود».[۴۰] خداوند بر روح همه نور افکنده است، اما ذهن کسانی که شایسته دریافت آن هستند، تابان می‌شود.

این نظریه اشراقی توضیح می‌دهد که خداوند روشن ساختن توان ذهنی انسان را با همه مقدمات معرفتی آن فراهم می‌کند. پس هیچ نوع تبعیضی از سوی خداوند نسبت به مخلوقات خود صورت نمی‌گیرد. بنابراین، اگر نفس گاهی اشتباه می‌کند، به خاطر وجود نقص در حقیقتی که با آن مشورت می‌کند، نیست; بلکه انسان می‌داند که این نور است که در مورد اشیاء قابل

---

[39] *The Happy Life*, op cit., p. 83.
[40] *The Happy Life*, op cit., p. 83.

مشاهده با آن مشورت می‌کند تا بتواند آنها را با توجه به توانایی خود برای درک آنها بشناسد. نقص در جایی خواهد بود که انسان خود از آن منبع نور فاصله می‌گیرد. انسان این توانایی را دارد تا با آن نور درارتباط بماند، مگر اینکه خود از آن روی گرداند.

> تصدیق کنیم که این حقیقت وجود دارد که ما باید عادلانه زندگی کنیم، که چیزهای کمتر عالی باید تحت امر چیزهای بهتر باشند، که چیزهای مشابه باید با چیزهای مشابه مقایسه شوند، که به هر کسی باید آنچه متعلق به او است داده شود، و اینکه شواهد قبلی برای من و شما و همه کسانی که آن را می‌بینند، مشترک است.[۴۱]

در ابتدای نوشتار توضیح داده شد که در ادوار باستانی اعتقاد اشراقی به طبیعت انسان مربوط می‌شد. در نظریه اشراق‌گرایی آگوستین نیز بدیهی است که انسان بنا به ذات خود، شایسته اشراق، یعنی مهیای دریافت نور الهی است. اگر این شایستگی توسط خود انسان به حقیقت نزدیک شود، وجود ارتباط ناگسستنی بین اشراق الهی و عقل و قوه حسی برای درک واقعیت خارجی و امور مربوط به چنین رابطه سه گانه انکارناپذیر نخواهد بود. به نظر می‌رسد که این نظریه بازهم به دکترین افلاطونی حضور نزدیک می‌شود. آیا نظریه اشراق آگوستینی «نظریه حضور» در سنت افلاطونی را تصدیق می‌کند؟ برای پاسخ به این پرسش، نیازمند نگاهی دقیق‌تر به این نظریه از سوی آگوستین هستیم که حقیقت را نه به خاطر تجربه حسی، بلکه به دلیل حضور دائمی نور خدا بر روح ادراک می‌کنیم. در اینجا بین این دو نظریه تفاوتی هم مشاهده می‌شود. دریافت «نور الهی» بر روح انسان رو به سوی حال و آینده دارد، در حالی که «نظریه حضور» امور مربوط به گذشته را شاهد می‌گیرد. البته هرچند که آگوستین واژه افلاطونی را استفاده می‌کند، اما بعداً نظریه حضور را انکار کرد و تایید نمود که ذهن انسان با اشراق خداوند به شناخت بهتری از حقیقت دست می‌یابد.

> زیرا باورپذیرتر است که حتی کسانی که از آنها بی‌اطلاع هستند، وقتی به درستی مورد سؤال قرار می‌گیرند، واقعاً در مورد حوزه‌های خاصی پاسخ می‌دهند، زیرا وقتی توانایی درک آنرا دارند، نور عقل ابدی که به وسیله آن حقایق تغییرناپذیر را درک می‌کنند، در آنها وجود دارد. اما این به این دلیل نیست که آنها زمانی این چیزها را می‌دانستند و آنها را فراموش کرده‌اند، همانطور که افلاطون یا افرادی مانند او فکر می‌کردند.[۴۲]

[41] Ibid., p. 83.

[42] Augustine, *The Retractations*, Bogan Mary Inez, Bogan Mary, trans. (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1968), p. 18.

در کتابی دیگر با عنوان *درباره تثنیت*[٤٣]، بازهم موضوع اشراق الهی را برای هدایت انسان توضیح می‌دهد:

> طبیعت ذهن فکری به گونه‌ای آفریده شده است که، با توجه به واقعیت‌های فکری توسط یک نظم طبیعی که خالق آن را ترتیب داده است، این چیزها را در یک نوع خاص از زندگی غیر فیزیکی می‌بیند، همانطور که چشم واقعی (بدنی) چیزهایی را که در این نور جسمی در مقابل آن قرار دارد، می‌بیند.[٤٤]

احتمالاً این عبارت ممکن است منعکس کننده این حقیقت باشد که نظریه اشراق الهی مربوط به اشیاء معقول است و چیزهای حسی از حیطه شمول آن خارج است. اما ژیلسون استدلال می‌کند که در نظریه اشراق آگوستین، ایده وابستگی دانش مرئی به تجربه حسی قبلی مانند انکار نظریه افلاطونی حضور است. از آنجاییکه هیچ دانشی از درون وجود نخواهد داشت، نظریه حضور باید با نظریه اشراق که مربوط به ادراک محض است جایگزین شود. اکنون آشکار می‌شود که معرفت به امور زمانی درمقایسه با معرفت امور جاودانه و ازلی، فروتر است. ژیلسون همچنین معتقد است که آگوستین با طرح چنین نظریه‌ای در باب معرفت، آگاهانه هر دانشی را که با عقل انتزاع شده است از دایره اشراق حذف می‌کند و در نتیجه، این نظریه را به دیدگاه قابل قبول دستیابی به حقیقت مبتنی بر وحی الهی، تبدیل می‌کند.[٤٥] یک چنین نظریه اشراق الهی تا قرن‌ها در سنت فلسفی تعیین کننده بود. نتیجه نظریه اشراق، همانطور که ژیلسون بیان می‌کند، به اولویت منبع الهی بر تبیین هر جنبه‌ای از مفاهیم حیات، به استثنای کل مفاهیم منشأ تجربی، اشراف داشته است.[٤٦]

هنوز یک پرسش برای بحث باقی مانده است: چگونه ظرفیت ذهنی نورانی شده با نور الهی انسان با مفهوم خداوندگاری سازگار است، و چگونه اشراق به انسان این امکان را می‌دهد تا در مورد همه چیزهایی که می‌خواهد بداند، خواه یک حقیقت پیشینی (حقیقت اصلی) باشد، و خواه دانش چیزهای ملموس، نگرش نوینی از استدلال را ارائه کند که قابل درک و فهم باشد؟ از نظر آگوستین پاسخ اینگونه است: عقایدی که در حوزه عقل مطلق الهی قرار دارند، تغییر ناپذیرند، در عین حالی که منشأ هر تغییر، فرآیند شدن، و پایان پذیری هم هستند. اما چون عقل انسان مخلوق اراده خداوند است، نمی‌تواند اندیشه‌های الهی را درک کند و در ذهن خود فرو ببرد. به عبارت دیگر، از آنجایی که اندیشه‌های الهی در وجود خداوند وجود دارد، ازلی و ضروری بوده و علت اصلی هر چیزی است که آغاز و پایانی دارد. بنابراین، به طور معقول نمی‌توان تلفیق احتمالی بین عقل بشری و نور خدا را تصور کرد. دلیل عدم امکان چنین آمیختگی این است که اگر انسان بتواند اندیشه‌های الهی را درک کند، کل نظام هستی زیر پا

---

[43] *De Trinitate, On the Trinity*

[44] Augustine. Mckenna, S. trans. *On the Trinity*. (Cambridge University Press. 2003), book xi, chapter 2.

[45] Gilson: op cit., p. 84.

[46] Ibid., pp. 88-90.

گذاشته می‌شود. در اینجا، آگوستین این بحث را مطرح می‌سازد که حقیقت به خودی خود بدون ذهن انسان‌ها وجود دارد، اما انسان با دریافت نور الهی می‌تواند نسبت به آنها معرفت و آگاهی پیدا کند. نور الهی راه را به انسان نشان می‌دهد.

> بنگر و ببین که آیا می‌توانی، ای نفس فروتن که به دلیل وابستگی به بدن خمود شده‌ای، [حکمت ۹:۹۵] و بارها از انواع و اقسام افکار زمینی (آغشته‌ای)، بنگر، و ببین که آیا می‌توانی بدانی خدا حقیقت است. زیرا نوشته شده است که «خدا نور است» [یوحنا ۱: ۵ س] نه آنگونه که این چشم‌ها آن را می‌بینند، بلکه همانطور که قلب آن را می‌بیند، وقتی می‌شنود: «او حقیقت است» [یوحنا ۱۴: ۶۵۹].[۴۷]

این نکات اصلی در فضایی که تحت تأثیر زمان، مکان یا سایر متغیرها باشد، قرار نمی‌گیرند، بلکه در درون انسان هستند و او را به دسترسی به عالم بیرون قادر می‌سازند. از اینروی، آگوستین اصل سابقه شناخت را انکار کرده و این ایده را مطرح ساخت که اگر کسی دانشی کسب می‌کند، از چیزی بالاتر از آن حاصل می‌شود که انسان آنها را انجام نمی‌دهد، بلکه با آنها انجام می‌شود. این فرآیندی است که خداوند آن را روشنایی و یا تابش نور می‌نامد. هیچکس دیگری نمی‌تواند چنین کاری را انجام دهد. نقطه کانونی در دستیابی به شناخت حقیقت از طریق روشنایی ذهن توسط نور الهی، در توانایی بینایی درونی است که به وسیله آن، بدون کمک بدن، حقیقت را مشاهده می‌کند.

اما چرا آگوستین دسترسی به آن ایده‌ها را فقط به انسان درونی محدود می‌کند؟ آنچه درون انسان درک می‌کند، صرفاً در باطن شخصی قابل دستیابی نیست، زیرا باطن انسان امری خصوصی و شخصی است. این نکته یک معما ایجاد می‌کند. اگر ذهن انسان نتواند به همان حقیقتی که دیگران به آن دست یافته‌اند آگاهی پیدا کند، یعنی همان آگاهی برای همه قابل درک و دستیابی باشد، چگونه می‌تواند برای همه قابل دسترسی و اشتراک باشد؟ و چگونه می‌توان در مورد حقیقت بدست آمده توسط دیگران قضاوت کرد؟ اینها پرسش‌های زیربنایی هستند که خطر جزم‌گرایی و عدم تحمل را گوشزد می‌کنند، زیرا هرکسی می تواند با ادعای نادرستی، عقاید دیگران را انکار کرده و فقط بر عقاید خود پافشاری کند. هنگامی که این معما در بافت سیاسی جامعه قرار می گیرد، به انواع خاصی از سیاست‌های انحصاری گرایانه و تمامیت‌خواهی، مانند اسلام سیاسی در دنیای امروز، منجر می‌شود که برای همه جوامع انسانی خطرناک هستند. تاریخ جهان همواره گواه روشنی بر تحمیل بالاترین درجات درک نادرست از مفهوم درونی‌گرایی بر جوامع مختلف تحت لوای حقیقت دینی بوده است. آیا ناتوانی اشراق‌گرایی می‌تواند به سیاست‌های انحصارگرایانه و عدم تساهل تبدیل شود، یا سوء تفاهم‌ها و برداشت‌های نادرستی از این نظریه وجود دارد، را به حیطه جدایی، خشونت، و دشمنی بکشاند؟ برای تحلیل این پرسش‌های حساس و حیاتی می‌توانیم به تعالیم آگوستین مراجعه کنیم.

---

[47] *De Trinitate*, op cit., p. 335.

کلید اصلی برای باز کردن رمز و راز ادراک خصوصی انسان‌ها از مفاهیم مربوط به حقیقت، در مفهوم ایده‌های اصلی، یعنی همان‌هایی که تحت تأثیر زمان، مکان، یا سایر متغیرها نمی‌باشند، نهفته است. اینها ایده‌های (الهی) ابدی و تغییر ناپذیری هستند که توسط یک ذهن فعال می‌تواند قابل دسترسی باشد. این بدان معناست که اندیشه‌های الهی ظرفیت روشنی برای ذهن انسان فراهم می‌کند تا از طریق آن، بعنوان مثال، حقایق ریاضی، بتواند قضاوت در مورد چیزها را درک کند. مفاهیم حقایق ریاضی، همانطور که در فصل دهم اعترافات مورد بحث قرار گرفته است، تصاویری از چیزهایی است که در ذهن وجود دارند. این استدلال به موضوع ناتوانی ذهن به ادراک یقینی منجر می‌شود، مگر اینکه با نور الهی تابان شود. اما هنگامی که روح با جهل می آمیزد، در تاریکی فرو می‌رود، و در نتیجه امکان ادراک با شکست همراه می‌شود. ذهن برای غلبه بر پیچیدگی نادانی به روشنایی (نور الهی) نیاز دارد.[۴۸] حقایق ابدی توسط خداوند روشن می‌شوند تا به تمام اذهان بشری اجازه دهد آنها را بشناسند. آگوستین ویژگی‌های نور را این‌گونه توصیف می‌کند:

> خداوند از انسان خواست تا شهادت دهد، و خداوند انسانی دارد که به او شهادت می‌دهد. خدا یک انسان دارد به او شهادت دهد، این بخاطر انسانهاست زیرا ما بسیار ضعیف هستیم. ما با چراغ به دنبال روشنایی روز هستیم، زیرا خداوند خود یحیی را چراغ می‌نامید: او چراغی فروزان و درخشان بود و شما می‌خواستید برای مدتی در نور او شادی کنید. اما شهادت من از شهادت یحیی بزرگتر است.[۴۹]

مشکل رابطه بین اندیشه‌های الهی و اندیشه‌هایی که انسان به دست می‌آورد، همچنان ممکن است حل نشده باقی مانده باشد، زیرا انسان به ذهن خدا دسترسی ندارد و نمی‌دانیم شیء تغییرپذیر چگونه می‌تواند به حقایق تغییر ناپذیر برسد. راه حل آگوستین برای این مشکل می‌تواند تلاش انسان برای تبدیل شدن به دریافت کننده حقایق را آشکار سازد. خداوند به همه انسانها توانایی فهم را عنایت می‌کند، اما این افراد هستند که باید برای درک حقایق تلاش کنند. انسانی که ذهن او به نور الهی تابان شده است، قادر به ادراک حقایق خود خواهد بود، و از این طریق است که مفهوم اشراق قابل درک می‌شود. اما این تلاش به اراده آزاد انسان منوط و وابسته است. هرگاه این اراده ایجاد شود، ذهن نیز مستعد و مهیای دریافت نور الهی خواهد شد. اگر چنین دانشی داشته باشیم، به یقین آن هدیه ناب خداوند به انسان است.

---

[48] The metaphor of darkness is deeply appraised in Islamic ideas. There are the Quranic verses in which God guides the believers from the danger of darkness toward light. For example: The Quran: 2. 2757, "*Allah is the Protector of those who have faith: from the depths of darkness, He will lead them forth into light*".

[49] Augustine, *On the Gospel of Saint John*, XXV, 4.

اشراق سهروردی

شهاب‌الدین سهروردی، فیلسوف ایرانی قرن ۱۲ میلادی که نام او با فلسفه اشراق همراه است، نقدی افلاطونی نسبت به سنت ارسطویی مشاء فراهم آورد و از این طریق تاثیر بسزایی بر حوزه‌های دانش معرفت شناسی، روانشناسی، و متافیزیک عصر خود گذاشت. به لحاظ زمانی سهروردی چندین قرن بعد از آگوستین زندگی می‌کرد، اما به لحاظ منطقی و چارچوب‌های فکری اشراقی می‌توان نوعی همپرسگی میان این دو تصور کرد. ابعاد مشترک اشراقی سهروردی با سنت آگوستین را می‌توان در فلسفه اشراق سهروردی جستجو کرد، هرچند که آثار دیگری از او نیز باید مورد مطالعه قرار گیرد. فلسفه اشراق مرجع اصلی توضیح نظریه او می‌باشد. اینگونه اندیشه‌های اشراقی سهروردی از یک منبع اصلی، یعنی شرح حکمة الاشراق شیخ شهاب الدین سهروردی از حسینی شاهرودی برگرفته شده است.

در ابتدا باید یادآوری کرد که علت نامگذاری این نظریه در سنت سهروردی به اشراق را می‌بایست با دو احتمال توضیح داد:

اول، استوار بودن این حکمت بر اشراق‌های نفسانی، روحی، و فطری که یکی از ابزارهای ادراک و فهم این حکمت است؛

دوم، از آنجایی که این حکمت برآمده از مشرق زمین است آن را حکمت مشرقیه یا اشراقی خوانده‌اند.

اغلب نظریه‌ها براین باور هستند که اشراق گرایی سهروردی متاثر از حکمت خسروانی ایران باستان است. اما آمیختگی‌هایی نیز با سنت افلاطونی و افلوطین هم دارد. به هرحال، حکمت اشراقی دارای دو بخش عمده است که به ترتیب شامل مباحث مربوط به منطق، و همچنین فلسفه مربوط به نور الهی می‌باشد. بخش دوم حکمت اشراق با موضوع این نوشتار رابطه و پیوستگی دارد.

هرچند که نفوذ سنت آگوستینی بر نظریه سهروردی را نمی‌توان اثبات کرد، شواهدی وجود دارد که مشابهت‌های نزدیک میان این دو را آشکار می سازد. رابطه میان تلاش عقلایی انسان برای فهمیدن و نور الهی که در نظریه آگوستینی اثبات شده است، در نگرش سهروردی هم به شکل دیگری مطرح شده است:

> انسان برای تصحیح اندیشه خود، و یا توزین آن، دو ابزار سنجش دارد. یکی چهارچوب فکری است، و دیگری چهارچوب درونی او چارچوب فکری او همان منطق و فلسفه است.
>
> ممکن نیست کسی از ابزارهای درونی خود استفاده کند و به توزین یافته‌های خود بپردازد، ولی نه یافته‌های خود را با یافته‌های دیگران تا اندازه‌ای همانند باشد و نه با ابزارهای مورد استفاده درونی

دیگران هیچ شباهتی نداشته باشد و بلکه متباین باشد. یافته‌های وی نه به یافته‌های دینداران همانند باید و نه یافته‌های کسانی که از تعالیم آسمانی و دین بی‌بهره‌اند.[۵۰]

پس هر نوع و آگاهی، و به تعبیر حسینی شاهرودی، یافته‌های انسانی ضرورتا به منابع عمیقتری نیاز دارند. در این نوع نگرش است که اشراق فارسی با سنت آگوستینی، و یا عرفان هندی، و یا نگرش فلوطینی مبانی همپوشی پیدا می‌کنند. حال اگر سنت‌های مختلف عقلایی ادراکات و یافته‌های مشابهی داشته‌اند، هرچند که در ظروف زمانی متفاوت و در پهنه‌های فرهنگی و هویتی مختلف بوده‌اند، نشان از این حقیقت دارد که فراتر از عقل متعارف منبع متعالی دیگری برای رسیدن به آگاهی و کسب معرفت باید متصور باشیم. این معرفت متعالی و مطلق جاودانه ممکن است «نور در سنت هرمسی»، «ندای اعماق درون در نگرش هراکلیتوس»، «عقل الهی در سنت افلاطونی»، «یکتایی در سنت فلوطینی»، «نور الهی در نگرش آگوستین»، و یا «نورالانوار در نگاه سهروردی» باشد. اما ویژگی متمایز نظریه سهروردی این است میان نور و فقدان آن، یعنی تاریکی این است که هرچند سهروردی نسبت میان این دو را از نوع تناقض می‌داند، اما توضیح می‌دهد که نور ظهور است، یعنی امر حاضر است. حال اگر این نور قابل رویت نیست به این دلیل می‌باشد که چیزی مانع آن می‌شود. آیا این بیان به این معنی است که تاریکی نیز هستنی است که مانع از ظهور هستن نور می‌شود. نظریه سهروردی این پیش فرض را مطرح می‌سازد که هستن نور به معنی حاضر است. «امری که حاضر باشد، به مظهر نیاز ندارد، بلکه اظهار امری است که حاضر است، تحصیل حاصل است و محال».[۵۱] در حالیکه عدم وجود ظهور، یا خفا، نیستی و نابودی است. بنابراین، مفهوم هستن را باید در رابطه و نسبت میان ظهور و خفا توضیح داد. منظور این که ظهور، یا نور، هستنی مطلق است، و خفا، یا عدم وجود نیز به معنی نیستی مطلق است.

مشکل در ادراک استدلال سهروردی در معنی نور قرار دارد. اگر نور امر حاضر است، به یقین به دگرگونی و پایان پذیری معطوف می‌باشد، حال بدون منبعی جاودان چگونه می‌تواند حقیقتی جاودانه باشد؟ به سخن دیگر، اگر نور حاضر است، پنهانی و خفا برای آن معنی ندارد. پس چرا نور ممکن است پایان پذیر باشد؟ آیا میان نور، یا هستن، و یا ظهور، با تاریکی، یا خفا رابطه‌ای متناقض وجود دارد. یعنی اینکه یکی از آنها هست و دیگری نیست؟ راهنمایی سهروردی اینگونه است: «تمام وجود نور است، به این خاطر که وجود ذاتاً هم ظاهر است و هم مظهر... پس اگر چیزی نور نباشد، بلکه ظلمت باشد، باید در خارج از وجود در پی آن بود، یعنی در وادی عدم».[۵۲] در این خط فکری، حقیقت انسان سراسر نور است، یعنی حضور دارد، و از اینروی منبع چنین ظهوری هم سراسر نور و ظهور است. بنابراین،

[۵۰] حسینی شاهرودی، سید مرتضی. *شرح حکمة الاشراق شیخ شهاب الدین سهروردی*. انتشارات طهور. نسخه آنلاین برروی کتابخانه مجازی الفبا، ص ۴۹.
[۵۱] همان، ص ۵۰.
[۵۲] همان، ص ۵۳.

باید میان عوالم وجه تفکیکی را قائل شد. عوالم نوری سراسر ظهور است، یعنی وجود و هستنی غیرقابل انکار دارد. درحالیکه عوالم مادی از سنخ تاریکی است زیرا خفا است و نمی‌تواند خودآگاهی داشته باشد.

> جسم ذاتاً مظلم است و در واقع ظلمت محض است، زیرا اگر نور برای جسم ذاتی باشد لازمه‌اش این است که همه اجسام نورانی و نیر باشند، و حال آنکه چنین نیست و همه اجسام نورانی نیستند و دست کم نور برخی اجسام از ناحیه غیر (انوار حسی) بر آنها عارض می‌شود.[۵۳]

اگر نور مطلق است، و تاریکی نیز مطلق، نور مطلق با ظهور و هستن مطلق مترادف می‌باشد. در حقیقت نور و ظهور مترادف یکدیگر هستند به این معنی که بر هرچه نور بتابد، ظهور پیدا می‌کند. اما بازهم یک پرسش ذهن را بخود مشغول می‌کند که اگر فقط نور مطلق حضور دارد، چگونه می‌توان عوالم نوری را توضیح داد. پاسخ در وجود مراتب مختلفی از نور در آن عوالم نوری قرار دارد که همه در پناه نور مطلق حضور می‌یابند. آن نور مطلق نورالانوار است؛ منشا و سرچشمه همه انواع نورهاست. «نور قائم به ذاتی که مبدا همه انوار جوهری و عرضی و برزخ‌ها و هیئت‌ها است. نورالانوار است زیرا همه انوار از اوست و او نور همه نورهاست».[۵۴] اگر این بیان را با آگوستین مقایسه کنیم، مشابهت‌ها بدون هیچ نوع اختلافی آشکار می‌شوند: «بنگر، و ببین که آیا می توانی بدانی خدا حقیقت است. زیرا نوشته شده است که «خدا نور است» [یوحنا ۱: ۵ س] نه آنگونه که این چشم‌ها آن را می‌بینند، بلکه همانطور که قلب آن را می‌بیند، وقتی می‌شنود: «او حقیقت است» [یوحنا ۱۴: ۶۵۹].

مشابهت هنگامی بیشتر و بیشتر آشکار می‌شود که مفهوم نورالانوار، یعنی نور مطلق بعنوان سرچشمه همه انوار در عوالم نوری، با مفهوم نور الهی در اندیشه‌های آگوستین در تطابق کامل قرار می‌گیرد.

۱- آگوستین معتقد است که «انسان با دریافت نور الهی می‌تواند نسبت به آنها معرفت و آگاهی پیدا کند. نور الهی راه را به انسان نشان می‌دهد». و سهروردی این نکته را بیان می‌کند که «نورالانوار نور محیط است زیرا در شدت و حدت نور، بر همه انوار محیط است، زیرا به خاطر لطافت در همه انوار دیگر نفوذ کرده است».[۵۵]

۲- براساس نظریه آگوستین، نور الهی تحت تأثیر زمان، مکان یا سایر متغیرها نیست. بنابراین «به درونی ترین چشمان ما می‌تابد... این نور به نظر می‌رسد چیزی نیست جز خداوند، که بی عیب و نقص کامل است. چون تمامیت و کمال وجود دارد، در عین حال او قادر متعال است». در اندیشه سهروردی «نورالانوار نوری مقدس» است. این نور از هر نوع کاستی و نقص که از ویژگی‌های زمان و مکان است، مبراست. «عدم و نیستی برای

[۵۳] همان، ص ۵۸.
[۵۴] همان، ص ۱۸۰.
[۵۵] همان.

نورالانوار محال است، زیرا اگر عدم برای او ممکن باشد، لازمه‌اش این است که ممکن الاوجود باشد، و اگر ممکن الوجود باشد، لازمه‌اش این است که وجودش نیازی به مرجح داشته باشد، زیرا ترجیح وجود بر عدم بدون مرجح، ترجح وجود بر عدم و از محالات است».[٥٦]

۳- آگوستین بر این باور است که امکان کسب معرفت برای انسان میسر نیست مگر اینکه توان ذهنی او با نور الهی منور شود. این نور الهی کامل است و بر همه ظرفیت انسان احاطه دارد. سهروردی این نور کامل را «نور اعظمی می‌داند که از آن بزرگتر نوری قابل تصور نیست».

۴- براساس اندیشه سهروردی نورالانوار «نوری قهار است زیرا دیگر انوار همه پرتوی از این نور هستند». به همین سان طبق اندیشه آگوستین این نور مطلق است که برای شناخت با آن مشورت می‌کند تا بتواند اشیا را برای خود قابل درک سازد.

۵- سهروردی «نورالانوار غنی مطلق است، زیرا چیز دیگری وجود ندارد تا این نور به آن نیازمند باشد». (همان) آگوستین تایید می‌کند که در پرتو نور مطلق الهی انسان قادر به فعالیت ذهنی و فکری خواهد بود، «همانطور که چشم واقعی (بدنی) چیزهایی را که در این نور جسمی در مقابل آن قرار دارد، می‌بیند».

نتیجه گیری

این نوشتار با این پیش فرض آغاز شد که نظریه‌های اشراقی که امکان فعالیت‌های ذهنی انسان و شناخت را به روشنگر شدن از سوی منبعی فراتر از وجود انسان مادی منوط و وابسته می‌دانند، در همه مکاتب اشراقی اعم از هرمسی، نوافلاطونی، آگوستینی، و مکتب ایران سهروردی زمینه‌های مشترک دارد. آگوستین براساس مکتب افلاطون نظریه‌ای را بنیاد نهاد که در آن نور الهی منشا آگاهی انسان است، و این آگاهی از نوعی عقلانیت برتر و بالاتر حاصل می‌شود که آنرا می‌توان عقل الهی نامید. نور الهی نه تنها ادراک انسان از خویش، بلکه جایگاه او را در جامعه نیز به تصویر می‌کشد. از اینطریق، نه تنها انسان، بلکه جامعه انسانی روی به کمال می‌گذارد. بنابراین، عقل ذاتی آن توانایی ذاتی انسان را بر می‌انگیزد و در مرکز معنوی روح و قلب او فضایی نورانی را بوجود می آورد تا بتواند فعالیت‌های ذهنی و فکری روشنگری نسبت به خود و مفهوم حیات داشته باشد. ویژگی نوآور اندیشه آگوستینی این است که برخلاف افلاطون که نور عالی را با امر حضور معادل می‌داند، او معتقد است که چنین نوری رو به آینده دارد؛ یعنی در هر لحظه بر ظرفیت فکری انسان نور افشانی می‌کند تا او بتواند راه آینده خود را در مسیر هدایت الهی دنبال کند.

سهروردی، با تاثیر از سنت اشراقی ایرانی خسروانی، انسان را هستنی بسیط و نورانی در نظر می‌گیرد که در عوالم نورانی سیر می‌کند. البته همانند آگوستین، خاطر نشان می‌سازد

---

[٥٦] همان، ص ۱۸۳ و ۱۸۴.

که انسان جسمانی به دنیای مادی تعلق دارد، اما انسان فرهیخته معنوی در عوالم نوری خود را پیدا می‌کند. عوالم نوری خود تابعی از نورالانوار است و انسان پرتوی از آن است. از آنجاییکه در عالم هستی، اصالت با نور است، و نور مبدأ پیدایش و هستي همه انوار است، این نورالانوار است که در پهنه گسترده و وسیعی، و با جوانب متعدد، هستی و ظهور را محقق می‌سازد. نورالانوار محیط بر همه انوار و معلولات است زیرا بالاترین درجه هستی و مبنای مطلق آن است. نورالانوار برای خود ظاهر است پس به ذات خود نیز عالم می‌باشد. این نور متعالی منبع همه کمالات انسانی است. انسان با دریافت آن نور بر هستن خود وقوف پیدا می‌کند، نور افشان می‌شود، و راه آینده خود را در پرتو نورالانوار می‌تواند دنبال کند.

اینگونه مشابهت‌ها در تاملات انسانی، رابطه انسان با خود، و تعریف جایگاهی که در جهان هستنی می‌تواند داشته باشد، شگفت انگیز است. اما پرسش این است که به درستی اینگونه اندیشه‌های اشراقی، با فرض مسلم مشابهت‌هایی که دارند، چه تاثیراتی می توانند برای نظریه سیاسی و جامعه در دنیای امروز داشته باشند؟ و اساسا چرا باید اندیشه‌های اشراقی برای مشارکت در مفهوم زندگی در دنیای امروز فراخواند؟ این پرسشی است که در نوشتاری دیگر مورد بررسی قرار می‌گیرد.

فصل دوم:
ایده‌آلیسم و ریشه‌های فلسفه جماعت‌گرایی در سیاست و اخلاق

وقتی از مردم خواسته می‌شود که برخی مفاهیم را درک کنند، اغلب شکایت می‌کنند که نمی‌دانند باید به چه چیزی فکر کنند. اما حقیقت این است که در یک مفهوم، هیچ چیزی بیشتر از خود آن مفهوم برای تفکر وجود ندارد. آنچه که این عبارت نشان می‌دهد، آرزویی است برای دستیابی به تصویری است که قبلاً با آن آشنا هستیم. ذهن که از استفاده از ایده‌های آشنا محروم می‌شود، احساس می‌کند که زمین زیر پایش که قبلاً ثابت و راحت بود، از زیرش برداشته شده و هنگامی که به دنیای تفکر خالص منتقل می‌شود، نمی‌تواند بگوید در کجای دنیا قرار دارد.

دایرة‌المعارف فلسفه علم، مقدمه، بخش سوم، پاراگراف چهارم[۵۷]

طرح موضوع

اندیشه‌های فلسفی هگل از جنبه‌های مختلفی مانند فلسفه، منطق، سیاست، جامعه‌شناسی، تاریخ، و متافیزیک مورد توجه متفکران بعدی قرار گرفته است. با اینکه اغلب آثار هگل بسیار پیچیده و برای درک دشوار هستند، اما دو بحث عمده‌ای از او که با عناوین «ایده‌آلیسم» و «جماعت‌گرایی»[۵۸] یاد می‌شوند، در زمره پیچیده‌ترین مباحث به شمار می‌آیند. در میان آثار هگل نیز، کتاب *علم منطق*[۵۹] او شاید یکی از غامض‌ترین متون فلسفی است. در حوزه فلسفه سیاسی، منابع زیادی به بررسی اندیشه‌های هگلی پرداخته‌اند، اما در مورد دو بحث‌ها خاص یادشده و تاثیراتی که بر نگرش‌های اخلاقی در نظریه سیاسی دارند، مطالب و تحلیل‌های کمی وجود دارد. بنابراین، پرسشی که مطرح می‌شود این است که تأثیرات اندیشه هگل بر دو

---

[57] Encyclopedia of Philosophical Science, part one, introduction, third section, fourth Para. This text is available online at: http://www.marxists.org/reference/archive/hegel/sl_index.htm

[58] Idealism and Communitarianism.

[59] G. W. F. Hegel. *The Science of Logic*. Edited and translated by George di Giovanni. (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2010).

رویکرد «ایده‌آلیسم» و «فلسفه جماعت‌گرایی» چیست، و اساسا چرا باید در شرایط کنونی جهان این دو موضوع را مورد توجه و پژوهش قرار داد؟ این پرسش موضوع پژوهش کوتاه حاضر دراین جنبه خاص از اندیشه هگل است.

اما پیش از اینکه به طور مختصر به این پرسش پاسخ داده شود، لازم است که توجهی اولیه به مفهوم ایده‌آلیسم معطوف شود تا بتوان در مرحله بعدی رابطه آن به جماعت‌گرایی را نیز درک کرد. وقتی از ایده‌آلیسم صحبت می‌شود، منظور مفهوم «کل آرمانی»[۶۰] در منطق عینی است، نه ایده‌آلیسم به عنوان یک سنت فلسفی خاص. این نگرش به یک «کل منسجم و بی‌نقص» اشاره دارد که تمام اجزای آن به صورت هماهنگ و در یک نظام معنایی و منطقی درست عمل می‌کنند. در منطق هگل، این «کل آرمانی» می‌تواند به معنای یک نظام فلسفی باشد که در آن همه مفاهیم و اصول به طور کامل و متعادل به هم پیوسته‌اند. این تفاوت در تعریف آرمان‌گرایی انگیزه‌ای است که براساس آن پرسش یاد شده بالا طرح و مورد تحلیل قرار می‌گیرد. دلیل اصلی که برای پرداختن به این موضوع فلسفی نیز این است که برخی از سوءتفاهم‌ها و برداشت‌های نادرست درباره ایده‌آلیسم ممکن علاقه‌مندان به فلسفه سیاسی را در درک درست این مفهوم، به ویژه در معنای وسیع‌تر آن، دچار اشتباه سازد.

در اینجا، منظور از «ایده‌آلیسم» نظریه‌هایی است که بر سه حوزه مختلف دانش تأثیرگذار بوده‌اند. اولین حوزه، سنت ایده‌آلیسم در نظریه‌پردازی روابط بین‌الملل است که درآن، تأکید بر اصول اخلاقی و آرمان‌ها در تعاملات بین کشورها و کنشگران جهانی می‌باشد. دومین حوزه، نظریات هگلی در مورد مفاهیم دولت و حق است که در آن هگل به تحلیل مفهوم دولت از منظر فلسفی پرداخته و اهمیت تحولات تاریخی و فرنودین – دیالکتیکی - آنرا در شکل‌گیری دولت‌ها و نظام‌های حقوقی بررسی کرده است. سومین حوزه، دیدگاه نو-کانتی در مورد صلح دموکراتیک است که این نگرش را مطرح می‌سازد که کشورهای برخوردار از نظام‌های دموکراتیک می‌توانند به صلح پایدار و روابط مسالمت‌آمیز دست یابند. با این حال، باید توجه داشت که این مباحث هیچ‌کدام ارتباط مستقیم و نزدیکی با ایده‌آلیسم به معنای «منطقی» آن ندارند. ایده‌آلیسم منطقی به دیدگاهی اطلاق می‌شود که در آن تأکید بر اصول و مفاهیم استدلالی است که باید به‌طور دقیق و منظم در تحلیل‌های فلسفی و اخلاقی مورد استفاده قرار گیرند. به نظر می‌رسد، هیچ‌یک از این رویکردها به‌طور کامل تأثیرات ایده‌آلیسم بر ابعاد اخلاقی سیاست را به‌طور عمیق و جامع مورد بررسی قرار نمی‌دهند. به عبارتی، این رویکردها اغلب در تحلیل‌های خود بیشتر بر ابعاد سیاسی و عملی متمرکز هستند و از پرداختن به مسائل اخلاقی و فلسفی که مرتبط با ایده‌آلیسم هستند، غفلت می‌کنند.

از این روی، هدف این نوشتار این است که تفاوت‌های میان «ایده‌آلیسم منطقی» و «ایده‌آلیسم فلسفی» را توضیح دهد تا ابعاد و تاثیرات آن بر ابعاد اخلاقی سیاست روشن‌تر شود. در حالی که ایده‌آلیسم منطقی به دنبال تحلیل دقیق مفاهیم و اصولی است که می‌توانند در سیاست و اخلاق به‌طور عملی به کار گرفته شوند، ایده‌آلیسم فلسفی به بررسی گسترده‌تر و

---

[60] The ideal whole.

بنیادین‌تری از ارزش‌ها و آرمان‌های انسانی می‌پردازد که در اغلب در برابر واقعیت‌های سیاسی و اجتماعی قرار می‌گیرند. شایان ذکر است که هرچند فلسفه سیاسی هگل تأثیرات زیادی در حوزه سیاست داشته است، اغلب این تأثیرات در چارچوب مباحث مارکسیستی یا ملی‌گرایانه افراطی به تصویر کشیده شده‌اند. این تحلیل‌ها به‌طور معمول بر جنبه‌های تاریخی و اقتصادی نظریات هگل و تأثیر آن بر نظریه‌های اقتصادی و طبقاتی تأکید دارند. این نحوه نگرش بر هگل، نگاهی ناقص و محدود است، زیرا بسیاری از تأثیرات مهم اندیشه‌های هگل به‌درستی مورد توجه قرار نگرفته‌اند. به‌ویژه، تأثیرات هگل بر رویکرد جماعت‌گرایی (که بر اهمیت جامعه و هویت‌های جمعی تأکید دارد)، رویکرد برساخت‌گرایی[61] در جامعه‌شناسی سیاسی (که به تحلیل ساختارهای اجتماعی و فرهنگی می‌پردازد)، ایده جامعه مدنی (که به نقش آگاهی جمعی و مشارکت عمومی در ایجاد نظم اجتماعی اشاره دارد) و در نهایت ارتباط نظریات هگل با واقعگرایی سیاسی[62] (که به تأثیر منافع قدرت و سیاست‌های واقع‌گرایانه می‌پردازد)، در بسیاری از تحلیل‌ها نادیده گرفته شده است. این جنبه‌ها، به ویژه در بررسی موضوعات مربوط به روابط بین‌الملل و سیاست جهانی، تأثیرات عمیقی داشته‌اند که کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند.[63]

این نوشتار، توضیح می‌دهد که چگونه ایده‌آلیسم منطقی – به‌ویژه مفاهیم «کلیت» و «ایده‌آل‌بودن» – بر اندیشه‌های جماعت‌گرایانی همچون چارلز تیلور،[64] آلاسدیر مک‌اینتایر،[65] و مایکل سندل[66] تأثیر گذاشته است و چگونه این تأثیرات باعث شده تا آنها دکترین‌های جماعت‌گرایانه خود را توسعه دهند. هدف از این بررسی، گشایش افق جدیدی برای مطالعات بیشتر در زمینه تأثیرات فلسفی و سیاسی این تفکرات است. به‌ویژه، سعی خواهد شد تا نشان داده شود که چگونه ایده‌آلیسم منطقی، با تأکید بر کلیت و ایده‌آل‌بودن ، می‌تواند پایه‌گذار برخی از مفاهیم مرکزی در اندیشه‌های جماعت‌گرایی در حوزه سیاست و روابط بین‌الملل باشد.

برای این که مبنای روشنی برای هدف این فصل فراهم شود، فرضیه‌ای به بحث گذاشته می‌شود: اگر ایده - یعنی «کلیتی خودتوسعه‌پذیر»[67] - (که در آن مفهوم کلیت به‌طور مداوم

---

[61] Social constructivism

[62] Political realism

[63] Kegley, Charles & Booth, Kent are among the thinkers, who would define idealism in terms of its strengths and in a different approach for analysis of politics in the Post-Cold War era. See some works of Kegley as follow:

Kegley, Charles W. & Schwab Kenneth L. eds., *After the Cold War: Questioning the Morality of Nuclear Deterrence* (Boulder: Westview Press, 1991).

Coplin, William D. & Kegley Charles W. eds., *Analyzing International Relations: A Multi-method Introduction* (New York: Praeger, 1975).

[64] Charles Taylor

[65] Alasdair McIntyre

[66] Michael Sandel

[67] A *self-developing whole*

در حال تکامل است) صحیح باشد، و این ایده به‌عنوان یکی از منابع اصلی برای شکل‌گیری نگرش جماعت‌گرایی پذیرفته شود، تحلیل تأثیرات ایده‌الیسم هگلی می‌تواند اندیشه‌های جماعت‌گرایی به‌ویژه در زمینه‌های اخلاقی و سیاسی می‌تواند به‌طور دقیق و روشن توضیح دهد. در این صورت، می‌بایست از محدود ماندن به تأثیرات آشکار هگلی در فلسفه سیاسی و روابط اجتماعی عبور کرده، و با دقت پیوندهای عمیق‌تری را که میان اندیشه هگلی و مفاهیم اصلی جامعه‌گرایی، مانند ارزش‌های جمعی، تعلقات اجتماعی و رویکردهای اخلاقی در سیاست، جستجو کرد. این رویکرد به کمک می‌کند تا دریابیم چگونه مفاهیم هگلی می‌توانند به عنوان چارچوبی برای توسعه اندیشه‌های جماعت‌گرا در دنیای معاصر مورد استفاده قرار گیرند.

نکته‌ای که باید در مورد هدف این مطالعه ذکر شود این است که در سیاست هگل اغلب به عنوان فیلسوف ملی‌گرایی افراطی مورد انتقاد قرار گرفته است. اساس انتقاد نیز این است که فلسفه او منجر به ظهور نازیسم و رژیم‌های تمامیت‌خواه فاشیستی شده است.[۶۸] حتی برخی از پیروان هگل مانند مک‌کنزی، ارنست بارکر و کالینگ‌وود نیز چنین انتقاداتی را مطرح ساخته‌اند.[۶۹] اگرچه هگل مستقیماً مسئول فاجعه جنگ جهانی محسوب نمی‌شود، اما از آنجا که بطور کلی مفهوم ایده‌آلیسم معمولاً با نام هگل همراه شده است، اغلب اینگونه تصورات به وجود آمده است. درعین حال، اگر هگل از سوی گروهی به عنوان فیلسوف جنگ شناخته می‌شود، از سوی گروه دیگری مورد ستایش قرار می‌گیرد که در فلسفه هگل نوعی معنویت‌گرایی و نه قدرت دنیوی دولت را می‌بیند. این گروه معتقد است که واکنش علیه پدیده نازیسم باید به سمت سرزنش «بت‌پرستی قدرت و تقلب و وحشت»[۷۰] هدایت شود.[۷۱] تفسیر تأثیر هگل بر سیاست جهانی یک بحث بسیار بحث‌برانگیز است. در برخی موارد، به‌طور مثال، انگشت اتهام به سوی هگل به عنوان مادر تمامیت‌خواهی کمونیستی نیز نشانه رفته است. ایده‌آلیسم همچنین ممکن است با سنت ایده‌آلیسم در روابط بین‌الملل مخلوط شود که به موجب آن واقع‌گرایان سیاسی آنرا به دلیل شکست در پیش‌بینی و جلوگیری از جنگ جهانی دوم سرزنش می‌کنند.[۷۲] کارل آمریکس در مقدمه‌ای بر ایده‌آلیسم آلمانی، تأثیرات تفکر هگلی

---

[68] Karl Popper, John Dewey, Jean Paul Sartre, and George Santayana among others are the figures who blame Hegel as a philosopher of totalitarian regimes. For details see:

a) Popper, Karl R., *The Open Society and its Enemies*, Volume 2: Hegel and Marx; The Rise of Oracular Philosophy: Chapter 12. Hegel and the New Tribalism (Princeton: Princeton University Press, 1950).

b) Dewey, John, *German Philosophy and Politics*, 2en edition (New York: Books for Libraries, 1942).

[69] Boucher, David, *Political Theory of International Relations* (Oxford: Oxford University Press, 1998), p. 330.

[70] The fetish of force and fraud and frightfulness

[71] Boucher, op cit., p. 331.

[72] Ameriks, Karl eds., *German Idealism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p. 2.

را در انواع مختلف گرایشات سیاسی، از ملی‌گرایی تا محافظه‌کاری در آلمان و از لیبرالیسم جهانی تا جنبش‌های انقلابی ارزیابی می‌کند. در مقابل همه این گرایشات، هگل از سوی برخی دیگر به عنوان منبع قابل اعتماد رویکرد جماعت‌گرایی در نظریه سیاسی روابط بین‌الملل[۷۳] شناخته می‌شود.

به نظر می‌رسد اینگونه اشتباهات زمانی اتفاق افتاد که ابعاد سیاسی فلسفه هگل به‌عنوان شروعی برای بحث‌ها و بررسی‌ها در نظر گرفته شد. نکته این است که بحث‌های سیاسی مربوط به نظریه فلسفی هگل، بطور عمده بر فلسفه سیاسی او متمرکز شدند. این مقاله قصد دارد آن نگرش‌های سیاسی شده را به چالش کشیده و ایده‌آلیسم منطقی را به عرصه سیاست ارتباط دهد تا نگرشی متفاوت درباره ایده‌الیسم هگلی توسعه داده شود. از این زاویه دید است که هگل می‌تواند به‌عنوان منبع مدرن مکتب جماعت‌گرایی در فلسفه سیاسی بین‌المللی در نظر گرفته شود.[۷۴] اگر ایده کل را در نظر بگیریم و سپس آن را با مفروضات رویکرد جماعت‌گرایی ترکیب کنیم، یک تفسیر منسجم به وجود می‌آید که صحت این ادعا را اثبات می‌کند. با این حال، هر استدلال پشتیبانی‌کننده باید لزوماً از منطق هگلی عبور کند. برای این منظور، فلسفه سیاسی هگل کنار گذاشته می‌شود؛ و به‌جای آن، مفهوم «کل آرمانی» را همانطور که در ایده‌آلیسم منطقی تعریف شده است، مورد بررسی قرار می‌گیرد تا با مفروضات مکتب اصالت جماعت سازگارتر شود. نوشتار به سه بخش تقسیم می‌شود. در بخش اول، مفهوم «کل آرمانی» و ایده‌ال‌گرایی در پرتو روش فرنودین – دیالکتیک - هگلی مورد بحث قرار خواهد گرفت. این بحث برای دستیابی به اهداف نوشتار اجتناب‌ناپذیر است. امکان ترکیب مفهوم «کل آرمانی» با جماعت‌گرایی موضوع بحث بخش دوم خواهد بود. بخش سوم، نتیجه‌گیری خواهم گرفت که چگونه هگل تأثیر مثبتی بر شکل‌گیری جماعت‌گرایی مدرن داشته است.

بخش اول: ایده‌آلیسم منطقی

روش فرنودین چیست؟

هدف هگل این بود که یک سیستم فلسفی جامع ارائه دهد که شامل اندیشه‌های پیشینیان او باشد و یک چارچوب مفهومی ایجاد کند که از طریق آن هم ایده‌های گذشته و هم آینده به‌طور فلسفی قابل درک باشند. چنین هدفی نیازمند نگرش کاملی از واقعیت است، که برای هگل چیزی ذهنی یا روحانی بود. یعنی اینکه واقعیت‌ها و اشیاء به طور عمده از ایده‌ها، تصورات یا ذهن انسان‌ها شکل می‌گیرند، نه از ماده یا واقعیت‌های خارجی مستقل از ذهن. در این دیدگاه، جهان از ایده‌ها یا تصورات ذهنی تشکیل شده است و حقیقت و واقعیت به نوعی به ذهن وابسته است. بنابراین، هگل موضوع فلسفه را واقعیت به‌طور کلی در نظر گرفت.

[73] International political theory

[74] See: Parkinson, F., *The Philosophy of International Relations: A Study in the History of Thought* (London: Sage Publication, 1997), pp. 73-81.

این واقعیت یا توسعه‌ی کلی، فرآیندی از تحولات یا یک فرآیند تغییر است که تمامی مراحل و انتقالات آن همیشه در ذهن رخ می‌دهد. این فرآیند دارای جهت‌گیری فرنودین است. هگل این فرآیند را به‌عنوان «مطلق»، «روح مطلق» یا «روح جهان»[۷۵] نامید که در بیان هگل نقش الهی را ایفا می‌کند، زیرا او معتقد بود که: «تاریخ ایده‌ای است که خود را در قالب وقایع می‌پوشاند».[۷٦] هگل ایده‌ی مطلق را به‌عنوان وحدت ایده‌ی نظری و ایده‌ی عملی تعریف کرد. ایده‌ی نظری همان مفهوم تکمیل‌شده یا مفهوم عینی جهان یا شیء است؛ در حالی که ایده‌ی عملی فعالیتی است که عمل را بیان می‌کند؛ وحدت این دو به معنای «عمل آگاهانه»[۷۷] است، یعنی مردم به‌طور صحیح با طبیعت خود عمل می‌کنند.[۷۸]

برای هگل، اساسا وظیفه فلسفه ترسیم توسعه‌ی روح مطلق است. او معتقد بود که وظیفه یک فیلسوف تنها بررسی «محدودیت‌های تجربی آنچه به دست آمده است» نیست، بلکه باید فهم روشنی از موضوع، یعنی تصوری از وحدت و انسجام کلی‌ای که در آن ظاهر می‌شود، ارائه دهد.[۷۹] این وظیفه شامل سه مرحله است؛ نخست، روشن ساختن ساختار درونی منطقی مطلق؛ دوم، نشان دادن اینکه چگونه مطلق در طبیعت و تاریخ بشری خود را نمایان می‌سازد؛ و در نهایت، توضیح دادن ماهیت فرجام‌گرای (هدف‌مدار) مطلق،[۸۰] یعنی پایان یا هدفی که مطلق به‌سوی آن هدایت می‌شود. اما این جهت‌گیری تهدف‌مدار مطلق چگونه باید تعریف شود؟ پاسخ هگل براساس روش فرنودین ارائه می‌شود. برای این منظور، او عقلانیت را به‌عنوان یک نیروی بنیادی می‌بیند که مسیر پیشرفت و توسعه‌ی «روح مطلق» یا «روح جهانی» را شکل می‌دهد. در این دیدگاه، عقلانیت به‌عنوان ابزاری برای تحقق خودآگاهی و آزادی انسان‌ها و در نهایت پیشبرد تاریخ و فرهنگ بشری در نظر گرفته می‌شود. روح مطلق در فلسفه هگل به معنای فرآیند تاریخی و فرنودین است که در آن انسان‌ها از طریق عقل و تجربه، به درک و تحقق کامل خود می‌رسند. هگل ایده‌ی مطلق را به‌عنوان امری بدیهی در حالت خالص تفکر پذیرفت. استدلالی که از این دیدگاه حمایت می‌کند این است که اولا تفکر خالص[۸۱] مفاهیم را قبل از کاربرد آنها به اشیاء بی‌نهایت توضیح می‌هد. دوم، فلسفه نوعی تفکر خالص است که هدف آن رسیدن به بالاترین سطح خودآگاهی است. سوم، تفکر خالص کمک می‌کند تا سایر انواع نگرش‌های شناختی و عملی که شامل تناقضات هستند، مورد شناسایی قرار گیرند.[۸۲]

---

[75] Absolute, absolute spirit, or world spirit

[76] Magee, Bryan, *The Great Philosophers: An Introduction to Western Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1987), p. 194.

[77] Conscious practice

[78] *Hegel's Philosophy of Right* (Oxford: Clarendon Press, 1949), p. 348.

[78] Boucher: op cit., p. 332.

[79] *Hegel's Philosophy of Right*, op cit., p. 348.

[80] Teleological nature of the *absolute*

[81] Pure thinking

[82] Inwood, Michael, *Hegel* (Oxford: Oxford University Press, 1985), p. 269.

نگرش فلسفی پارمنیدس[83] برای هگل آموزنده و الهام‌بخش بود، به‌ویژه آموزه‌ی معروف او که «آنچه عقلانی است، واقعی است و آنچه واقعی است، عقلانی است». این جمله برای هگل مبنای فکری شد که در تلاش برای استنباط و تحلیل ساختار عقلانی مطلق قرار گرفت. پارمنیدس معتقد بود که تنها چیزی که وجود دارد و می‌تواند به‌طور واقعی و معناداری مورد سخن قرار گیرد، همان چیزی است که هست؛ یعنی آن‌چه که وجود دارد و همواره ثابت است. بر اساس این دیدگاه، تغییر و تنوع چیزی جز وهم و خیالات انسان نیست. اما هگل این ایده را گسترش داد و آن را با اندیشه‌های خود در مورد تغییر و تحول سازگار کرد.[84] هگل به‌طور خاص این آموزه پارمنیدسی را با دیدگاه خود در مورد «تغییرپذیری و در حال شدن» ترکیب کرد. او معتقد بود که حقیقت نه در یک وضعیت ثابت و غیرقابل تغییر بلکه در روندی از تغییرات و تضادها نهفته است. به عبارت دیگر، حقیقت در فرآیند فرنودین، که همواره در حال پیشرفت و تحول است، شکل می‌گیرد. از نظر هگل، این دو گزاره ظاهراً متناقض – یعنی «آنچه عقلانی است، واقعی است» و «همه چیز در حال تغییر است» – در حقیقت مکمل یکدیگرند و هیچ تناقضی بین آنها وجود ندارد. این دو آموزه در سطح‌های مختلف با هم تعامل دارند و به یکدیگر وابسته‌اند.

برای هگل، این تضادهای ظاهری در نهایت به یک «ترکیب» منطقی جدید می‌انجامند که در آن عقل قادر است تضادها را از طریق فرایند فرنودین حل کند. در این فرایند، ترکیب عقلانی به‌طور طبیعی به ضدیت‌های جدیدی منجر می‌شود که خود باعث بروز تناقضات تازه می‌گردد. این تناقضات درونی فرآیند تفکر را ادامه می‌دهند تا زمانی که به نقطه‌ای برسند که دیگر تناقضی وجود نداشته باشد. بنابراین، طبق نظر هگل، عقل نمی‌تواند بر تناقضات موجود تکیه کند، بلکه باید در فرایند فرنودین به‌طور مداوم به سمت «ترکیب» جدید هدایت شود تا به حالت نهایی و بی‌تناقض دست یابد. این فرآیند فرنودین هیچ‌گاه متوقف نمی‌شود و همیشه در حال حرکت به سوی یک مقوله‌ی نهایی است که در آن هیچ‌گونه تضادی وجود ندارد. در نتیجه، هگل با این فرایند پیچیده نشان می‌دهد که حقیقت به هیچ عنوان ثابت یا غیرقابل تغییر نیست، بلکه از تضادها و تضادهای درونی خودش شکل می‌گیرد و این تضادها به شکلی فرنودین به یک کلیت جدید و جامع‌تر تبدیل می‌شوند.[85] این نگرش کاملاً در تضاد با سنت دکارتی و تفکر کاردزین است که به‌طور عمده به عقل فردی و ثابت بودن حقیقت تأکید داشت.

فرآیند فرنودین تغییر در فلسفه هگل به‌طور بنیادی به منطق مربوط می‌شود، اما منطق هگل چیزی فراتر از قواعد منطقی معمول است. برای هگل، منطق نه تنها به اصول استدلالی بلکه به هستی‌شناسی، یا علم وجود، ارتباط دارد. در این نگاه، «وجود» به‌عنوان یک فرآیند در حال تحول و تغییر در نظر گرفته می‌شود که در آن مفاهیم و موجودات به طور مداوم در حال تکامل هستند. فرآیند فرنودین هگل شامل سه مرحله اصلی است که هر کدام جنبه‌های

---

[83] Parmenides of Elea was a pre-Socratic Greek philosopher from Elea in Magna Graecia.
[84] Inwood, op cit., p. 137.
[85] Stace, Walter Terence, *The Philosophy of Hegel; a Systematic Exposition* (New York: Dover Publications, 1955), p.93.

مختلف و پیچیده از «وجود» را نمایان می‌کنند. این مراحل صرفاً تکنیک‌های تحقیق یا مقولات منطقی نیستند، بلکه مقولات هستی‌شناختی‌ای هستند که خود به ساختار وجود تعلق دارند و به‌طور مستقیم در جوهر واقعیت نهفته‌اند. یکی از جنبه‌های کلیدی منطق هگل، ویژگی نفی یا «رد» است که در فرآیند فرنودین مشهود است. این ویژگی به تغییر و تحول درونی مفاهیم و موجودات اشاره دارد، جایی که تضادها و تفاوت‌ها به فرآیندهای جدید تبدیل می‌شوند. در «دانش‌نامه علم فلسفی» هگل، این منطق شامل سه مرحله است: ابتدا مرحله انتزاع که ساده‌ترین و ابتدایی‌ترین مرحله است، سپس جنبه منفی که به رد و نفی مفاهیم می‌پردازد، و در نهایت جنبه مثبت که در آن دو جنبه قبلی به هم پیوند می‌خورند و ترکیب یا سنتزی جدید به‌وجود می‌آید. این فرآیند نشان می‌دهد که تغییرات در منطق هگل نه تنها یک بازسازی فلسفی بلکه یک حرکت دیالکتیکی است که درون خود یک روند تکاملی پیوسته دارد.[۸۶]

این فرآیند فرنودین تغییر مداوم، نه تنها حفظ تفکر منطقی است بلکه به عنوان یک روش فلسفی، روشی برای تحقیق و تحلیل حقیقت به شمار می‌آید. در این رویکرد، منطق نه آن‌گونه که در معنای رایج کلمه تصور می‌شود، بلکه به‌عنوان هستی‌شناسی یا علمی از «وجود» در نظر گرفته می‌شود، جایی که «وجود» به‌طور کلی و به‌عنوان خودِ وجود تعریف می‌شود. در این چارچوب، وقتی حالت فرنودین به رابطه میان ذهن و طبیعت از یک سو، و عقل و واقعیت از سوی دیگر اعمال می‌شود، ایده‌ای نو و جذاب به‌وجود می‌آید. فرآیند تغییر به‌طور مداوم از نخستین عقل جهان به خودِ جهان، که در واقع حوزه‌ای از طبیعت و عقل است، حرکت می‌کند. در فرآیند فرنودین، هماهنگی با وجدان – آگاهی - فردی ترکیب می‌شود، اما این هماهنگی خود به‌عنوان نهاد یا آغازین – تز- جدیدی ظاهر می‌شود که از آن برنهاد یا مخالف آغازین - آنتی‌تز - شکل می‌گیرد.[۸۷] به این ترتیب، فرآیند فرنودین به هم‌نهاد یا آغازین نوینی – سنتز - جدیدی منتهی می‌شود و از این طریق، فرآیند توسعه فکری یا تاریخی به‌طور مداوم در جریان است. نهاد می‌تواند به‌طور کلی به یک ایده یا لحظه تاریخی اشاره کند که در درون خود ناتمامی دارد و این ناتمامی باعث بروز برنهاد - آنتی‌تز - می‌شود، که همان ایده یا حرکت متضاد است. از برخورد این لحظات متعارض، دیدگاه سومی به‌نام هم‌نهاد – سنتز- ظهور می‌کند؛ آغازینی نوین یا هم‌نهادی که تضاد نهفته در هر دو «نهاد» و «برنهاد» را در سطحی بالاتر به نوعی همگرایی می‌رساند.

نهاد: ابتدا یک وضعیت یا ایدهٔ اولیه ارائه می‌شود که یک مفهوم، موجودیت، یا دیدگاه خاص را نمایان می‌کند. این مرحله به‌عنوان نقطه آغازین است که اغلب بر پایه‌های موجود تأکید دارد و درون خود دارای محدودیت‌هایی است که باید به چالش کشیده شود.

---

[86] Mueller, Gustav Emil trans., *Encyclopedia of philosophy, New York: Philosophical Library,* Volume 5, (1959), p. 104.

[87] Stace: op cit., p. 93.

برنهاد: در مرحله بعد، برنهاد به‌عنوان تضاد یا مخالفت با نهاد شکل می‌گیرد. این مرحله به طور مستقیم با نهاد در تضاد است و چالش‌ها، مشکلات یا تضادهای آن را نمایان می‌سازد. برنهاد به‌طور طبیعی به نقد نهاد می‌پردازد و به شکلی بر آن اعتراض دارد.

هم‌نهاد : پس از مقابله میان نهاد و برنهاد ، هم‌نهاد ظهور می‌کند. این مرحله نتیجهٔ ترکیب و هم‌پیوندی نهاد و برنهاد است که از درون تضادهای آنها به وجود می‌آید. هم‌نهاد یک دیدگاه جدید، پیشرفته‌تر و کامل‌تر است که در آن تضادها و تناقضات پیشین حل می‌شوند و مرحله جدیدی از تکامل را ایجاد می‌کند.

این فرآیند دیالکتیکی به‌طور مداوم در حال حرکت است و می‌تواند هر کدام از این مراحل را به مرحله بعدی در سطحی بالاتر و پیچیده‌تر منتقل کند.

هگل به‌طور بنیادی معتقد بود که *روح مطلق* در یک فرآیند مداوم و پیچیده به سوی تکامل و خودآگاهی نهایی حرکت می‌کند. این حرکت به‌طور خاص از طریق یک فرآیند فرنودین انجام می‌شود که در آن نهاد، برنهاد، و هم‌نهاد به‌طور مداوم به‌هم می‌پیوندند تا تکامل و پیشرفت را ایجاد کنند. در نگاه هگل، واقعیت خود به‌عنوان یک فرآیند گسترش و تکامل از روح مطلق است. این روح مطلق به هیچ‌وجه ثابت یا ایستا نیست، بلکه همیشه در حال تغییر و حرکت به سوی یک غایت یا هدف نهایی است. این فرآیند به‌طور هم‌زمان در دو بعد درک می‌شود :طبیعت و تاریخ بشر.

طبیعت در فلسفه هگل به‌عنوان تجلی مادی یا «وجود» در نظر گرفته می‌شود که روح مطلق خود را در آن به‌طور عینی و مادی می‌سازد. به عبارت دیگر، طبیعت به‌طور مستقیم محصول خودآگاهی اولیه و بی‌واسطه‌ای است که هنوز در شکل ماده و بی‌جان است، اما با این حال همچنان به‌عنوان بخشی از مسیر تعالی روح مطلق به‌شمار می‌آید. تاریخ بشر به‌عنوان عرصه‌ای برای تجلی آگاهی و روح مطلق در نظر گرفته می‌شود. هگل می‌بیند که تاریخ انسان‌ها، به‌ویژه در جوامع و فرهنگ‌ها، نمایانگر پیشرفت و تحول آگاهی است. در این فرآیند، انسان‌ها از مرحله‌های ابتدایی‌تری از آگاهی به مرحله‌های پیشرفته‌تری از خودآگاهی می‌رسند که این خودآگاهی نهایتاً به درک مطلق و حقیقت می‌انجامد. در نتیجه، روح مطلق هم‌زمان در طبیعت (به‌عنوان شکل عینی و مادی) و تاریخ بشر (به‌عنوان ظهور خودآگاهی و آگاهی تاریخی) در حال حرکت و پیشرفت است. این فرآیند خودتوسعه و تعالی برای هگل نه تنها به‌صورت نظری، بلکه به‌طور واقعی در عینیت تاریخ و طبیعت قابل مشاهده است. در نهایت، این حرکت به سوی آگاهی کامل از خود و از حقیقت مطلق می‌انجامد که هدف نهایی یا غایت این فرآیند است.

این مفهوم باید در چارچوب هگلی روح مطلق بررسی شود، که در نهایت باید به‌عنوان «تفکر خالص» یا «روح» در فرآیند خودتوسعه درک شود.[۸۸] برای هگل، عقل خالص یا روح مطلق از طریق منطق تحقق می‌یابد، که در واقع قلمرو تفکر خالص است. به‌همین دلیل، به‌طور استعاری بیان می‌کند که روح مطلق «یک تراژدی اخلاقی در درون خود می‌آفریند که در آن خود را به‌طور مداوم در قالب عینیت می‌آفریند، سپس در همین قالب از خود رنج و مرگ را تجربه می‌کند تا از خاکسترهای خود برخیزد و به شکوه و عظمت برسد».[۸۹] این فرآیند، که به‌طور عمیق فرنودین است، به‌ویژه در حرکت خود از ذهن به آزادی، ابعاد پیچیده‌تری پیدا می‌کند، زیرا این حرکت در حقیقت فرآیند رهایی از خود به‌منظور تحقق آزادی انسانی است. از طریق فرآیند فرنودین، به‌طور ضمنی ویژگی هدف‌مدار - فرجام‌گرایی - تاریخ نمایش داده می‌شود. تاریخ، نه تنها در راستای افزایش آگاهی انسان از آزادی پیش می‌رود، بلکه همچنین منجر به گسترش آگاهی انسان از خود می‌شود. این امر به‌نوعی شبیه به فرآیندهایی است که در آن انسان ابتدا خود را از دست می‌دهد (یعنی به‌واسطه تضادها و مشکلات)، اما سپس از طریق همان تضادها و فرآیندهای فرنودین، خود را بازیابی می‌کند و به آگاهی و آزادی جدیدی دست می‌یابد.

در *فنومنولوژی روح*، فرآیند فرنودین به‌عنوان علمی خالص و آزاد از تضادهای آگاهی تعریف می‌شود. به عبارت دیگر، این فرآیند شامل یک جریان تکاملی است که تضادهای درونی و تضادهای ذهنی را از بین می‌برد تا در نهایت به یک وحدت یا سادگی بالاتر در سطح آگاهی و حقیقت برسد. این جریان به گونه‌ای طراحی شده است که خود را از مشکلات اولیه رهایی می‌دهد و به‌طور مداوم به سوی شکل کامل‌تر از عقل و روح حرکت می‌کند. تفکر، به‌عنوان چیزی که خود شیء نیز در حقیقت همان شیء است، یا شیء به‌عنوان شیء خود، همان‌طور که تفکر خالص است. به‌عنوان علم، حقیقت همان خودآگاهی خالص در فرایند خودتوسعه‌اش است که شکلی از خود به‌دست می‌آورد، به‌طوری‌که حقیقت مطلقِ وجود، همان مفهوم شناخته‌شده است و مفهوم به‌طور خود، حقیقت مطلقِ وجود است.[۹۰]

ایده‌الیزم هگل

ایده‌آلیسم از منظر متافیزیکی، دیدگاه فلسفی‌ای است که ذهن یا روح را به‌عنوان واقعیت اساسی و بنیادی در نظر می‌گیرد. این دیدگاه در دو شکل عمده به نام‌های ایده‌آلیسم عینی و ایده‌آلیسم ذهنی بسط یافته است. ایده‌آلیسم عینی با پذیرش واقع‌گرایی عقل‌سلیم، وجود اشیاء مادی را تأیید می‌کند، اما نظریه طبیعی‌گرایانه‌ای که طبق آن ذهن و ارزش‌های روحی از اشیاء مادی ناشی می‌شوند را انکار می‌کند. در مقابل، ایده‌آلیسم ذهنی به این باور است که

[88] Miller A. V. trans., *Hegel’s Science of Logic* (New York: George Allen & Unwin, 1960). Republished by (Humanity Books, 1999), p. 50.
[89] Hodgson، Peter G. trans., *The Christian Religion: Lectures on the Philosophy of Religion*, part III, The revelatory, consummate, absolute religion, based on the edition by George Lasson (Scholars Press for the American Academy of Religion, 1979), p. 380.
[90] Miller: op cit., p. 49.

اشیاء مادی مستقل از ادراک انسان وجود ندارند و از این رو با هر دو دیدگاه واقع‌گرایانه و طبیعی‌گرایانه مخالف است. برای هگل، «دیدگاه ذهنی قادر به توجیه وابستگی روح محدود به طبیعت نیست»، زیرا «تعریف هر مکتب تنها از طریق محتوای آن است و نه وضعیت وجودی موضوعات و ایده‌ها».[۹۱] در این دیدگاه، ایده‌آلیسم اگر به محتوای واقع‌گرایی توجه کند، ابعاد اجتناب‌ناپذیر معرفت‌شناسی را در بر می‌گیرد. به عبارت دیگر، توجه به محتوا موجب هم‌راستایی بیشتر ایده‌آلیسم با واقع‌گرایی می‌شود و اعتبار آن از بررسی روابط درونی و منطقی در نظریه حقیقت به دست می‌آید.[۹۲] هگل معتقد بود که منطق ذهنی نمی‌تواند به درستی وابستگی روح محدود به طبیعت را توجیه کند، زیرا در این حالت، تنها از طریق محتوا است که می‌توان هر مکتبی را تعریف کرد، و این محتوا شامل وضعیت وجودی و محتوای واقعی ایده‌ها و موضوعات می‌شود.

اگر ایده‌آلیسم به محتوای واقع‌گرایی اشاره کند، آنگاه به ابعاد معرفت‌شناسی‌ای پرداخته است که نمی‌توان آنها را نادیده گرفت. به عبارت دیگر، تأکید بر محتوا باعث می‌شود که ایده‌آلیسم به‌طور بهتری با واقع‌گرایی سازگار شود و اعتبار خود را از طریق پرسش‌های مربوط به روابط درونی و نظری منسجم حقیقت به‌دست آورد. با این حال، برای هگل، واقعیت تنها زمانی از نظر عقلانی پذیرفته می‌شود که ساختار بنیادین آن در چارچوب تفکر ما نمایان شود. از این رو، هر آنچه که قابل اندیشیدن است — به‌ویژه تناقضات ظاهری — باید در نهایت تحت یک مفهوم مشترک عقل قابل حل و هماهنگ باشد. به عبارت دیگر، هگل بر این باور است که عقل باید توانایی حل تمامی تناقضات را داشته باشد و واقعیت باید به‌طور کلی با ساختار عقلانی هماهنگ شود تا به‌طور کامل قابل درک و پذیرش باشد.

هگل فرآیند فرنودین را نه به‌عنوان مجموعه‌ای از اتحادهای هم‌نهادین مکانیکی که در آن اجزا به‌طور منفصل به هم می‌پیوندند، بلکه به‌عنوان یک پیوستار مستمر و بی‌پایان می‌دید که محدودیت‌های منطق بازتابی (که تنها به تطابق مفاهیم با واقعیت محدود می‌شود) را پشت سر می‌گذارد.[۹۳] در این فرآیند، منطق فرنودین به‌عنوان یک جریان پویا و همیشه در حال تغییر در نظر گرفته می‌شود که در آن مفاهیم و ایده‌ها به‌طور مداوم در حال تکامل و دگرگونی هستند. هگل اعتقاد داشت که این منطق که به‌طور سیستماتیک طراحی شده، قادر است یک ساختار جامع و یکپارچه از تفکر درباره واقعیت و جهان ارائه دهد. بر همین اساس، هگل تلاش کرد ایده‌آلیسم آموزشی را توسعه دهد؛ ایده‌آلیسمی که در آن، روح یا ذهن انسانی نقش محوری ایفا می‌کند و تاکید بر فرآیند رشد و توسعه خودآگاهی در آن وجود دارد. از این دیدگاه، موجودات محدود نه موجودات مستقل و ثابت هستند و نه می‌توانند به‌طور خودمختار وجود داشته باشند؛ بلکه آنها تنها از طریق اتصال به یک موجود بزرگ‌تر و خودپایدار، که همان عقل یا روح مطلق است، به وجود می‌آیند.

---

[91] Inwood,op cit., p. 138.

[92] Ewing, Alfred Cyril, *Idealism: A Critical Survey* (London: Methuen, 1961), p. 59.

[93] Pippin, B. Robert, *Hegel’s Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 4.

این رویکرد، تأثیر زیادی بر تفکرات فیلسوفانی مانند چارلز تیلور داشته است که افراد را نه به‌عنوان موجوداتی اتمی و جدا از یکدیگر، بلکه به‌عنوان جزئی از یک فرآیند جمعی و مداوم از تغییر و تکامل می‌بینند. برطبق این دیدگاه، جهان نه مجموعه‌ای از اجزای منفصل، بلکه یک فرآیند هماهنگ و تکاملی است که در آن افراد و جوامع با یکدیگر در ارتباط هستند و تغییرات و پیشرفت‌ها به‌طور مشترک و در یک سیستم کلی صورت می‌گیرد. در این سیستم، هر فرد به‌طور فعال در پیشبرد اهداف مشترک و تعالی اجتماعی و تاریخی مشارکت می‌کند. استدلال نهایی منطق هگل، این است که فرآیند فرنودین نه‌تنها به تحلیل مفاهیم و ایده‌ها می‌پردازد، بلکه آنها را در یک چارچوب منطقی و پویا قرار می‌دهد که در آن هر عنصر به‌طور مستمر در حال تحول و تبلور مجدد است.

> واقعیت در فرآیند تفکر به‌عنوان مجموعه‌ای بی‌پایان از موجودات به‌هم‌پیوسته و گذرا شناخته می‌شود که هر یک تنها به‌این‌صورت وجود دارند که توسط دیگری تعیین می‌شوند و خود نیز دیگری را تعیین می‌کنند، بر اساس قوانین عمومی... این‌ها به نوبه خود، زمانی که به‌طور کامل درک شده و به نتایج آن‌ها پرداخته شود، به‌طور ضروری به مقولات وحدت ایده‌آل یا به‌عبارتی دیگر، «مفهوم» که در مرحله سوم آگاهی استفاده می‌شود، تبدیل می‌شوند.[۹۴]

در بحث درباره فرآیند فرنودین، نکته‌ای که باید به آن توجه شود این است که هگل فرآیند فرنودین را هم به‌عنوان یک روش برای استدلال و هم به‌عنوان یک اصل هستی‌شناختی در نظر می‌گیرد. در معنای اول، یعنی به‌عنوان یک روش استدلالی، فرآیند فرنودین به انتقال و تحول از یک مرحله از آگاهی یا تاریخ، یا از یک مقوله انتزاعی منطق به مرحله یا مقوله‌ای بالاتر اشاره دارد. این مشابه فرآیند «شدن» در موجودیت معین است، جایی که تحول و گذار از یک حالت به حالت دیگر اتفاق می‌افتد. «زمانی که دیالکتیک از اثبات جدا می‌شود»، هگل توضیح می‌دهد که «مفهوم استدلال فلسفی [واقعی] از دست رفته است»، یعنی بدون دیالکتیک، فرآیند استدلال فلسفی به‌طور کامل صورت نمی‌گیرد.[۹۵]

در معنای دوم و هستی‌شناختی، دیالکتیک به‌عنوان یک اصل بنیادی بیان می‌شود که توسعه هدف‌مدار اشیاء به‌طور درونی از ظرفیت‌های بالقوه به واقعیت تحقق می‌یابد. در این معنا، فرآیند فرنودین به‌عنوان «تمایل درونی به بیرون» اشیاء تعریف می‌شود؛ به عبارت دیگر، فرآیند فرنودین نمایانگر فرآیندهایی است که باعث بیرونی شدن و عینیت‌یابی (یا به عبارت دیگر، تحقق فیزیکی) مفاهیم و موجودات می‌شود. با این حال، هگل در تفکرات خود از فرآیند فرنودین در هر دو معنا استفاده کرد: هم به‌عنوان یک فرآیند تغییر و تحول که از طریق منفی‌سازی یا تضاد به مرحله‌ای بالاتر دست می‌یابد (که یکی از ویژگی‌های اصلی

---

[94] Miller: op cit., p. 154.

[95] Bond, Daniel Berthold, Hegel's Grand Synthesis: A Study of Being, Thought, and History, New York: Harper, 1993, p. 89.

فرآیند «شدن» است)، و هم به‌عنوان روشی برای تفکر که لزوماً همیشه به‌طور تأملی یا صرفاً نظری به کار نمی‌رود، بلکه به‌عنوان روشی عملی و مداوم در توسعه مفهوم و حقیقت استفاده می‌شود.

هر دو بُعد از فرایند فرنودین هگلی، ساختار هم‌نهاد او را بیشتر روشن می‌سازند، زیرا (الف) اصل منفی‌سازی به اهمیت این نکته اشاره خواهد کرد که هماهنگی (تفکر و وجود) تنها از طریق ناهمگونی به دست می‌آید؛ و (ب) آناتومی فرایند فرنودین که به روش‌های مختلف به اشکال مختلف تفکر اعمال می‌شود، باور هگل را آشکار می‌کند که تنها با پیشبرد تفکر به «شکل»[۹۶] - خاصی از آن – یعنی از دیدگاه فلسفه تأملی[۹۷] - می‌توان آشتی کامل بین تفکر و وجود را در کامل‌ترین معنی آن به دست آورد.[۹۸]

فرآیند فرنودین در واقع، انتقالی است که توسط منفی‌سازی به وقوع می‌پیوندد. یکی از جنبه‌های این منفی‌سازی، مخالفت و تناقضی است که اشیاء از طریق تبدیل‌شدن به دیگری در آن قرار می‌گیرند. انتقال در هر دو معنای روشی و هستی‌شناختی به‌عنوان فرآیندی از حرکت از اندیشه «وجود» به اندیشه «هیچ‌چیز» و بالعکس، در نظر گرفته می‌شود، که در آن هر دو یکی می‌شوند. این انتقال «شدن» نامیده می‌شود، زیرا هیچ‌گاه متوقف نمی‌شود. فرآیند «شدن» به این معنی است که هیچ‌چیز به‌طور منطقی یا معادله‌ای به وجود بازنمی‌گردد. گذر در اینجا به این معنا است که اندیشه وجود با اندیشه هیچ‌چیز یکسان است و بالعکس، یعنی بازگشت هیچ‌چیز به وجود. انتقال از طریق سه نوع کشش عمل می‌کند: گذر از وجود به هیچ‌چیز و از هیچ‌چیز به وجود، «شدن» نامیده می‌شود. گذر از هیچ‌چیز به وجود «آغاز» یا «به‌وجودآمدن» است. گذر از وجود به هیچ‌چیز «زوال» یا «ازبین‌رفتن» است. با این حال، انتقال به‌عنوان یک حرکت فرنودین و بی‌پایان، به‌شدت منفی است و از طریق این منفی‌سازی، موانع را از راه یک «شدن» جدید در خود برطرف می‌کند. هگل تأکید کرد که این لحظات از نظر کیفی مخالف یکدیگرند. وجود به‌طور درونی خود-تناقض‌آمیز است؛ خود را نابود می‌کند و دیگر وجود ندارد. این منفی‌سازی ذاتی وجود و حل آن از مخالفت و تناقض برخاسته است که اشیاء را به‌سوی «شدن دیگری» می‌افکند. این تضعیف هویت خود یک چیز توسط «دیگری» است که به آن مرتبط است و به‌واسطه آن تعریف می‌شود. دوباره دیگری خود را منفی می‌کند و منفی منفی می‌شود و این فرآیند به همین ترتیب تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد. هگل اشاره کرد که فرآیندی که در آن موجود محدود به دیگری تبدیل می‌شود از «دیگری» یا «چیزی» می‌گذرد که خود چیزی دیگر است. طبق گفته بوند:

بنابراین، دیالکتیک یک روش تفکر یا شیوه‌ای از دیدن چیزهاست که می‌تواند به ویرانی دانش منجر شود. این جنبه جذاب از

---

[96] *Gestalt*

[97] *Wissenschaft*

[98] Bond, Daniel Berthold, *Hegel's Grand Synthesis: A Study of Being, Thought, and History* (New York: Harper, 1993), p. 89.

> فلسفه هگل است که همان بینش و شیوه تفکری که به بررسی چیزها می‌پردازد — بینش به نیروی فرنودین منفی‌گرایی که در چیزها نهفته است — هم در شکیبایی (ویرانی دانش) و هم در فلسفه تأملی که راهی به آنچه هگل آن را «دانش مطلق» می‌نامد، مشترک است.[۹۹]

ایدهٔ بی‌نهایت

بی‌نهایت[۱۰۰] و ایده‌آلیسم از جمله مفاهیم منطقی هستند که حتی برای افراد آگاه از این حوزه فکری با زمینه فلسفی نیز عادت به اندیشیدن در مورد آن‌ها وجود ندارد. بیشتر موضوعات می‌توانند تجسم شوند یا به‌نوعی به تجربه‌های حسی مرتبط شوند، اما منطق هگل یک قدم فراتر از تجربه حسی است و از نوشتار نظری درباره تاریخ، جامعه، طبیعت یا دیگر علوم خاص فاصله بیشتری دارد. همانطور که قبلاً اشاره شد، منطق هگل بدون شک دشوار است و وارد شدن به آن کار ساده‌ای نیست. این فقط مسألهٔ سبک یا واژگان او نیست، بلکه همان‌طور که خود او نیز اشاره کرده است

> ذهن، وقتی که از استفاده از مفاهیم آشنا و شناخته‌شده خود محروم می‌شود، احساس می‌کند که زمینی که روزگاری در آن استوار و آشنا بوده است، از زیر پایش برداشته شده و وقتی به دنیای تفکر خالص منتقل می‌شود، نمی‌تواند تشخیص دهد که در کجای جهان قرار دارد.[۱۰۱]

الف) *مفهوم نهایت*[۱۰۲]

برای روشن‌تر شدن، مفهوم بی‌نهایت باید بیشتر توضیح داده شود و برای این منظور، حداقل یک گام به عقب به سوی محدودیت باید برداشته شود، زیرا این نقطه‌ی قانع‌کننده‌ای برای درک ایده‌آلیسم است. استدلال برای این پیشنهاد این است که محدودیت و بی‌نهایت باید به‌طور اساسی به هم مرتبط در نظر گرفته شوند. در شرح هگل، محدودیت یک مقوله پیچیده است به دلیل ویژگی آن به‌عنوان «هستی» و «مرز»: «بی‌نهایت نفیِ نفی است، تأیید و هستی که خود را از محدودیت بازسازی کرده است».[۱۰۳] این بیان می‌کند که هستی معین است و به دلیل ویژگی‌اش، محدود نیز هست. ویژگی محدودیت در یک هستی درونی است.

---

[99] Bond, Daniel Berthold, *Hegel's Grand Synthesis: A Study of Being, Thought, and History* (New York: Harper, 1993), p. 89.
[100] *Infinity*.
[101] Encyclopedia of Philosophical Science.
[102] *Finitude*.
[103] Miller, op cit., p. 137.

حال، اگر پذیرفته شود که حد درونی محدودیت و تعیین‌شدگی آن به پایان می‌رسد، به این معناست که خود محدودیت نیز به پایان می‌رسد. این به نظر می‌رسد که یک تنش پارادوکسی است بین دو ویژگی ذاتی چیزهای محدود. برای یافتن راه‌حلی برای این معضل، هگل مفاهیم «چیزی» و «دیگری» را مطرح کرد. حد درونی «چیز» آن را از «دیگری» متمایز می‌کند. به این ترتیب، از ادامه حرکت هستی جلوگیری می‌شود. در واقع، محدودیت چیزی مانند یک ویژگی خنثی‌شده است، یا حتی مقاومتی است در برابر تلاش‌های بعدی برای رسیدن به فراتر از آن. مقاومت نشان می‌دهد که چیزی می‌تواند به فراتر از خود برسد اگر این مانع وجود نداشت. راه برای محدودیت باز می‌شود تا به بی‌نهایت حل شود، اگر مقاومت حد خنثی گردد. حالا این سوال مطرح می‌شود که چگونه می‌توان مقاومت حدود را خنثی کرد؟ هگل خواست این مشکل را با توجه به نقش «باید» حل کند، اما خود «باید» نیز محدود و به‌طور ذاتی محدود است: «باید به‌عنوان چنین چیزی حاوی محدودیت است و محدودیت حاوی باید است».[۱۰۴]

در نتیجه، «باید» خود محدودیتی است در هر دو لحظه‌ی محدودکننده، یعنی در راهی که در آن به محدودیت واکنش نشان می‌دهد و محدودیتی که در درون خود دارد. این دو لحظه یکپارچه می‌شوند تا یک هم‌چسبی درونی بسازند که یک محدودیت جدید خواهد بود.[۱۰۵] با این حال، از دیدگاه هستی و محدودیت، محدودیت به‌خود محدود نمی‌شود و فراتر از ویژگی متناقض درونی خود نمی‌رود، زیرا «باید» در برابر محدودیت باقی می‌ماند و محدودیت نیز در برابر هر گونه فشاری مقاومت می‌کند. دشواری غلبه بر این ویژگی محدود در نظر هگل او را به باز کردن یک خط استدلالی دیگر واداشت:

> زیرا این نفی کیفی در شدیدترین شکل خود است، سادگی تعیین آن جایی برای وجود تأییدی که از پیچیدگی‌اش با مرگ و زوال متمایز باشد، باقی نمی‌گذارد - از این رو، این غم بر محدودیت.[۱۰۶]

این گسترش مقوله‌ی بی‌نهایت، نمونه‌ای برجسته از جنبه‌های اثباتی یا عقلانی مثبت را ارائه می‌دهد. بی‌نهایت، یا هر آنچه که محدود نیست، به‌طور ماهوی نفی محدودیت است و در حقیقت، نفی خود محدود است. محدودیت از همان آغاز خود را به پایان می‌رساند و بنابراین، خود را نفی کرده و از مرزهای خود فراتر می‌رود، تا نهایتاً خود را به‌عنوان بی‌نهایت معرفی کند. از آنجا که بی‌نهایت بلافاصله حقیقت موجودیت محدود را آشکار می‌سازد، نمی‌توان آن را صرفاً به‌عنوان یک «دیگری» در نظر گرفت، چرا که این امر مفهوم دوگانگی سنتی متافیزیک را در بر می‌گیرد. بی‌نهایت به‌طور بنیادین از محدودیت جدا نیست و به‌طور خارجی به آن پیوند نخورده است. هگل به‌شدت این نوع توضیح از گذار را رد می‌کند، زیرا اگر

[104] Burbidge, John, *On Hegel's Logic: Fragments of a Commentary*, Atlantic Highlands (NJ: Humanities Press, 1981), p. 52.
[105] Miller, op cit., p. 136.
[106] Morris, George, *German Philosophical Classic for English Readers and Students* (Chicago: S. C. Griggs & Company, 1890), p. 218.

بی‌نهایت تنها به‌عنوان موجودی متفاوت از محدودیت دیده شود، این به معنای آن است که باید خارج از هویت خود آن را تعریف کنیم. اگر محدودیت از هویت درونی بی‌نهایت کنار گذاشته شود، دیگر نمی‌تواند نفی شود و این در نهایت به معنای پایان دیالکتیک خواهد بود. بنابراین، استدلال پیچیده‌ای که در رابطه با گذار و دیالکتیک حد و باید وجود دارد، باید در چارچوب مفهومی که هگل آن را «تغییر» می‌نامد، مورد بررسی و تحلیل بیشتر قرار گیرد.

ب) *تغییر*[۱۰۷]

اگر پذیرفته شود که محدودیت، محدودیتی مطلق برای موجودات محدود است، این حکم به زنجیره‌ای دیگر از استدلال‌ها منجر می‌شود. استدلال این است که چون یک محدودیت نمی‌تواند تنها مرز یک چیز باشد، بنابراین باید مرز دو چیز باشد. این همان ایده مقصد چیزی است که هنوز تحقق نیافته است. به عبارت دیگر، یک امکان درونی یا ماهوی وجود دارد، اما هنوز به واقعیت نرسیده است. جنبه دیگر این استدلال به واقعیتی مربوط می‌شود که هنوز به آن‌چه که باید باشد تبدیل نشده است. این ویژگی از محدودیت، انعکاس یک نکته اخلاقی دیگر در ایده‌آلیسم است؛ یعنی فراتر رفتن از وضعیت موجود: «وجود واقعی به‌عنوان مانعی در برابر ایده‌آل در نظر گرفته می‌شود که باید از بین برود. این ایده‌آل به‌مانند فرمان اخلاقی یا چیزی که گفته می‌شود باید باشد، می‌شود. فرمان اخلاقی «باید»، خود ترکیبی از چیزی و دیگری است، و دیگری همان مقصد ایده‌آل است که همان بی‌نهایت حقیقی است. چیزی «خود محدود» است، زیرا دیگری محدودیت را به آن تحمیل کرده تا چیزی دیگر شود. در نتیجه، رابطه بین چیزی و دیگری توسط تمایل درونی و بی‌قراری، یا ایده‌آل برای تبدیل شدن به دیگری، که چیزی دیگر است، محدود باقی می‌ماند. به همین دلیل، نیروی اخلاقی «باید» برای خنثی کردن مقاومت محدودیت و محدودیت، به‌منظور تبدیل شدن به یک ایده‌آل، چیزی دیگر یا دیگری است. این یک تناقض اولیه درونی موجودات محدود است، زمانی که آن‌ها به چیزی تبدیل می‌شوند. رابطه فرنودین چیزی و دیگری نیازمند نیروی اخلاقی یا ایده‌آلی دیگری است تا چیزی خود را از محدودیت واقعی‌اش برهاند و به چیزی دیگر تبدیل شود. اگر فهم فرنودین از وجود و هیچ به یکدیگر پذیرفته شود، در این صورت همان روند برای رهایی چیزی از محدودیت و پرواز به سوی چیزی دیگر، یا دیگری که همان «باید» ایده‌آلی است، ضروری خواهد بود.

ویژگی منفی وجود که همان محدودیت آن است، مباحث مربوط به «چیزی» و «دیگری» را روشن می‌کند. این ویژگی منفی دو جنبه دارد: نفی خود و نفی چیزی دیگر. در واقع، «دو طرف از مرحله‌ی صرفاً بودن دیگری‌ها فراتر می‌روند تا به سوی دیگری حرکت کنند».[۱۰۸] به عبارت دیگر، دو «چیزی» وجود دارند که هرکدام در عین حال «دیگری» نیز هستند. اگر «الف» چیزی باشد و «ب» دیگری، پس «ب» خود چیزی است و «الف» نیز چیزی دیگر است. این دو با یکدیگر همزمان‌اند و به طور مداوم در حال عبور از یکدیگر

---

[107] *Alteration*

[108] Miller, op cit., p. 139.

هستند. این فرآیند به «تغییر» معروف است. از آنجا که این دو به یکدیگر وابسته‌اند، موجودات محدود می‌توانند محدودیت خود را با تبدیل شدن به یک موجود محدود دیگر، که در آن هر دو جنبه‌ی تغییر مجدداً حضور دارند، به پایان برسانند. بنابراین، محدودیت به طور ذاتی با تغییر همراه است (تغییر برابر با دیگری است).[۱۰۹]

تنها از طریق چنین گذار بی‌پایانی، که میان محدودیت‌ها و »بایدها» - آرمان‌ها - واسطه‌گری می‌کند، تمام موجودات محدود می‌توانند تغییر کنند، فانی شوند و از بین بروند. این فرآیند تغییر از محدودیت به «باید» در اندیشه ادامه دارد. با این حال، این با «شدن» تفاوت دارد. چرا که «شدن» عبور از وجود و هیچ به یکدیگر است، که در نتیجه آن یک چیز به وجود می‌آید یا از بین می‌رود. اما «تغییر» به معنای گذر از چیزی به دیگری است، نه به هیچ. بنابراین، «شدن» مشابه آفرینش و فنا است، در حالی که تغییر بیشتر شبیه به تغییر کیفیت است؛ یعنی تغییر در ویژگی‌ها و ماهیت چیزی بدون این‌که به طور کامل از بین برود یا به هیچ تبدیل شود.[۱۱۰]

ج) *مفهوم بی‌نهایت*[۱۱۱]

اگر چیزی به دیگری تبدیل شود و سپس آن دیگری خود به چیزی دیگر تبدیل گردد و این روند ادامه یابد، این تغییرات مداوم در اشیاء به یک سری بی‌پایان از تحولات می‌انجامد که به آن «بی‌نهایت ساختگی»[۱۱۲] گفته می‌شود. به عبارت دیگر، بی‌پایانی که به‌صورت مداوم و تکراری در حرکت است، اما هیچ‌گاه به‌طور کامل از محدوده خود عبور نمی‌کند. این نوع بی‌نهایت که به‌طور دائمی در حال تغییر است، خود را به عنوان یک مفهوم ناقص و ناتمام معرفی می‌کند. این تعریف از بی‌نهایت به‌عنوان یک دنباله‌ی بی‌پایان از تغییرات و گذارها ابتدا به‌عنوان تعریفی از «مطلق» در نظر گرفته می‌شود؛ به‌عنوان رابطه‌ای که به‌طور خودکار خودش را بیان می‌کند و به «بودن» و «شدن» مرتبط است.[۱۱۳] اما این یک تعریف کامل از بی‌نهایت نیست، زیرا این «بی‌نهایت ساختگی» هیچ‌گاه از محدودیت خود عبور نکرده و صرفاً یک تکرار بی‌پایان از تحولات است که به‌طور ناگهانی و بی‌پایان در حال رخ دادن است. به همین دلیل، بی‌نهایت واقعی باید از این بی‌نهایت تقلبی تمایز داده شود. بی‌نهایت تقلبی به شکلی نمایان می‌شود که همچنان به‌صورت خطی و غیر دائمی در حال حرکت است، مشابه به یک خط راست که هیچ‌گاه به پایان نمی‌رسد. در مقابل، بی‌نهایت واقعی به‌عنوان یک دایره قابل تصور است؛ یعنی یک ساختار بی‌پایان که هیچ‌گاه به انتها نمی‌رسد، اما در عین حال، همیشه در درون خودش بازتابی از پایان و آغاز دارد. این بی‌نهایت واقعی نه تنها نفی

---

109 Alter = other.

110 Stace, op cit., p. 145.

111 *Infinity*

112 Spurious *infinite*

113 Morris, op cit., p. 223.

محدودیت‌ها است، بلکه به طبیعت خود محدودیت‌های آن تبدیل شده و خود را به بی‌نهایت تبدیل می‌کند.

هگل با معرفی ایده دایره‌ای بودن،[114] بر این نکته تأکید کرد که فضا و زمان در واقع بی‌نهایت «ساختگی» هستند. او این موضوع را به‌طور فلسفی توضیح می‌دهد تا نشان دهد که درک واقعی بی‌نهایت با نوع خطی و تکراری که در غالب تحول‌های محدود دیده می‌شود متفاوت است. این نظر هگل در تاریخ فلسفه پیام‌های مهمی دارد، از جمله اینکه بی‌نهایت واقعی باید ساختار منطقی جهان را تشکیل دهد، و از این رو تمامی اشکال تفکر انسانی باید در جهان گنجانده شوند. در نهایت، این تفکر نشان‌دهنده رد پیشرفت خطی به‌عنوان مفهومی غالب است که در دوران روشنگری مطرح شد. به‌جای حرکت در مسیر تکاملی و مستقیم، هگل معتقد بود که جهان و تفکر به‌صورت دایره‌ای و پیوسته به هم مرتبط هستند، و به همین دلیل بی‌نهایت واقعی به‌صورت یک دایره در نظر گرفته می‌شود که در آن پایان و آغاز به‌طور هم‌زمان در هم آمیخته‌اند.

زمانی که چیزی توسط دیگری تعیین می‌شود، این تعیین به‌طور طبیعی به‌گونه‌ای است که به نوعی محدودیت در خود دارد که در نهایت به بی‌نهایت واقعی منتهی می‌شود. به عبارت دیگر، این فرآیند به‌عنوان «سلب خود بی‌نهایت و محدودیت» در نظر گرفته می‌شود که به یک فرآیند واحد تبدیل می‌شود و در نتیجه بی‌نهایت واقعی به‌وجود می‌آید. این بی‌نهایت هرگز تنها یک فرآیند ساده و خطی نخواهد بود؛ بلکه به‌عنوان فرآیندی در نظر گرفته می‌شود که در آن چیزها به‌طور مداوم به خود بازمی‌گردند، به‌گونه‌ای که از طریق آن می‌توان مفهوم «بی‌نهایت واقعی» را فهمید. بنابراین، بی‌نهایت واقعی در حقیقت وحدتی است از دو قطب متناقض: محدود و بی‌محدود. به عبارت دیگر، اگر یک چیز به‌عنوان محدود و دیگری به‌عنوان بی‌محدود در نظر گرفته شود، این دو وضعیت متناقض به‌طور دایره‌وار یکدیگر را در بر می‌گیرند و از طریق همین فرآیند دایره‌ای است که این دو به‌طور یکپارچه و هماهنگ در کنار هم قرار می‌گیرند. با این حال، این وحدت به‌طور ذاتی معضلی دیگر را به‌وجود می‌آورد. از یک سو، بی‌نهایت نباید به محدود تبدیل شود، اما از سوی دیگر، فرمان «باید» که به بی‌نهایت داده می‌شود، خود به معنای این است که بی‌نهایت در نهایت باید به محدود تبدیل شود. برای هگل، عقل می‌تواند این تضاد درونی و مطلق در وحدت محدود و بی‌نهایت را حل کند. چرا که محدود در درون خود به‌طور ذاتی محدود است و به‌طور اجتناب‌ناپذیر به نابودی می‌رود، در حالی که بی‌نهایت در تضاد با محدود قرار دارد.

این تضاد مطلق که بین محدود و بی‌نهایت وجود دارد، به‌گونه‌ای است که بی‌نهایت به‌نوعی به محدودیت تن می‌دهد. این تضاد زمانی حل می‌شود که تفاوت‌های میان محدود و بی‌نهایت از طریق فرآیند «تصعید»[115] از بین بروند، اما این در صورتی ممکن است که عقل فرآیند سلب نفی خود را برای هر موجود جزئی درک کند، و درمی‌یابد که چگونه این

[114] *Circularity*
[115] Sublation

سلب به وحدتی میان این دو منتهی می‌شود. بنابراین، بی‌نهایت واقعی از طریق فرآیند سلب به‌وجود می‌آید که به آن هویت می‌بخشد و در عین حال تفاوت‌های آن را به‌طور همزمان می‌شناسد. در اینجا، اشاره به فرآیند دایره‌ای در تفکر هگل ضروری است؛ زیرا این فرآیند دایره‌وار حرکت دوگانه نابودی و پیدایش را در خود دارد. در واقع، برای هگل، این فرآیند دایره‌ای در نهایت به وحدت ساده‌ای منتهی می‌شود که بی‌نهایت واقعی را می‌سازد.

> وجود ایده‌آل همان محدود است که در بی‌نهایت واقعی قرار می‌گیرد؛ به‌عنوان یک تعیین، یک محتوا که متمایز است، اما موجودی مستقل و خوداتکا نیست و تنها یک لحظه از فرآیند است... با این حال، در ارتباط با واقعیت و ایده‌آلی بودن، تضاد بین محدود و بی‌نهایت به‌گونه‌ای فهمیده می‌شود که محدود، واقعیت را تعریف می‌کند، در حالی که بی‌نهایت به‌عنوان ایده‌آل در نظر گرفته می‌شود.[۱۱۶]

حرکت دوگانه یا دایره‌وار بودن در بی‌نهایت واقعی هگل، تفکر محض را به تأمل و تفکر عمیق‌تر فرامی‌خواند. از آنجا که تفکر محض ماهیتی بی‌نهایت دارد، ایده نیز باید به‌طور مشابه بی‌نهایت باشد. ایده اگرچه از خود محدود را به‌وجود می‌آورد، اما همزمان هیچ‌گاه وحدت درونی‌اش را از دست نمی‌دهد. به‌عبارت دیگر، ایده همان وحدتی است که تفاوت‌ها و تضادهای میان محدود و بی‌نهایت را به هم می‌آمیزد و در درون خود آنها را به هم آشتی می‌دهد. در این دیدگاه، ایده نه به‌طور واقعی وجود دارد، بلکه به‌طور بالقوه باید وجود داشته باشد. یعنی ایده به‌طور ایده‌آل خود را نشان می‌دهد، چراکه بی‌نهایت واقعی همان‌طور که یک کلیت خودکامل است، درون خود تمام تضادهای محدود و بی‌نهایت را حل می‌کند. در نتیجه، ایده به‌عنوان تطابق کامل یک شیء با مفهوم آن ظاهر می‌شود. ایده در طبیعت حفظ می‌شود و وارد آن می‌شود، اما در عین حال در طبیعت خود را به‌عنوان یک ایده حفظ می‌کند. طبیعت خود به‌طور محدود است، زیرا ذاتاً ایده نیست، اما از سوی دیگر، به دلیل تفاوت و «دیگری» بودنش از ایده، طبیعت به‌طور همزمان بی‌نهایت است. به همین دلیل، این دایره‌وار بودن به معنای حرکت بی‌پایان میان تفکر و طبیعت است. تفکر از یک سو به طبیعت کشیده می‌شود، اما از سوی دیگر، این حرکت به‌وسیله ذهن باز می‌گردد و دوباره به تفکر می‌انجامد. در این فرایند دایره‌وار، هگل توانسته است «تضاد درونی»[۱۱۷] میان محدود و بی‌نهایت را برطرف کرده و وحدت واقعی آن‌ها را کشف کند.

---

[116] Miller, op cit., pp. 149-150.

[117] Self-contradiction

غیرتفکر => طبیعت => ذهن => تفکر

اما دایره‌ای بودن این نظام آنچه در زیر نشان داده می‌شود، را نشان می‌دهد

غیرمنطق => فلسفه طبیعی => فلسفه ذهن => منطق[118]

تطابق تفکر و غیرتفکر، طبیعت و ذهن در درون خود تفکر قرار می‌گیرند، بدین معنا که این مفاهیم و موجودات نه تنها از یکدیگر جدا نیستند، بلکه در فرآیندی دایره‌وار و درون‌محور به یکدیگر مربوط و متصل می‌شوند. به عبارت دیگر، هگل بر این باور است که تفکر نه فقط از طریق خود، بلکه از طریق رابطهٔ بین ذهن (ذهنیت) و طبیعت، به‌عنوان یک سیستم کلی به‌طور مداوم به خود ارجاع می‌دهد.

براساس سیستم تفکری هگل، این دایره‌وار بودن جهان به‌این معناست که موجودات و مفاهیم به‌طور دائمی در حال بازگشت به خود و به تکامل درونی خود هستند. به همین دلیل، این دایره‌وار بودن نه تنها به‌عنوان یک ویژگی کلی و جهانی از جهان در نظر گرفته می‌شود، بلکه به‌طور مستقیم در خود منطق و ساختار تفکر هگل نیز نمایان می‌شود. این منطق به‌طور مداوم تضادها و تنش‌ها را درون خود حل و فصل می‌کند و به‌نوعی به‌واسطه فرایندهای منطقی خود، جهان را در یک نظام فکری و عقلانی هماهنگ می‌کند. پیامد این سیستم دایره‌وار بی‌نهایت برای ایده‌آلیسم هگل این است که جهان به‌عنوان یک سیستم ایده‌آلی و عقلانی در نظر گرفته می‌شود که در آن همه‌چیز، از جمله طبیعت و تاریخ، به‌طور نهایی در ذهن (یا روح) تحقق می‌یابد. این فرآیند بی‌پایان و دایره‌وار که از تضاد و تفاوت‌ها به وحدت می‌رسد، به‌طور ضمنی بیانگر این است که در نهایت همه‌چیز در یک کلیت معنوی و عقلانی به هم می‌پیوندد و به‌وسیله عقل و ایده، جهان به‌طور کامل توضیح داده و تحقق می‌یابد. این بینش به ایده‌آلیسم هگل عمق بیشتری می‌بخشد و نشان می‌دهد که برای هگل، جهان نه‌فقط در خارج از ذهن، بلکه در درون ذهن و به‌طور عقلانی وجود دارد و رشد می‌کند.

د) *ایده‌ال بودن*[119]

ایده‌آلیسم مطلق که هگل آن را مطرح کرد، به‌عنوان یک نظریه جامع و فراگیر طراحی شده تا رابطه میان محدود و بی‌نهایت را به‌طور منطقی پیوند دهد. طبق این نظریه، وقتی گفته می‌شود که موجودات محدود هیچ وجود واقعی ندارند، به‌طور غیرمستقیم به ایده‌آلیسم می‌رسیم، یعنی به بی‌نهایت ایده‌آل که با حقیقت یکی است. در اینجا، فرآیند دایره‌ای به‌طور واضح در نخستین نفی محدودیت که در درون محدودیت نهفته است، آشکار می‌شود؛ محدودیت به‌طور طبیعی خود را نفی کرده و به بی‌نهایت واقعی تبدیل می‌شود. هگل این روند را به‌طور مشخص به‌عنوان «نفی نفی»[120] توصیف می‌کند که در آن، «نفی» به معنای ایده‌آلیسم است و «ایده‌آل»،

---

[118] Inwood, Hegel: op cit., p. 331.

[119] *Ideality*

[120] Negation of negation

همان محدودیتی است که در بی‌نهایت واقعی وجود دارد. مفهوم بی‌نهایت ایده‌آل باعث به‌وجود آمدن یک درک عمیق‌تری از حقیقت می‌شود، جایی که شیء نه تنها حامل دانش است بلکه به‌عنوان سوژه (فردی که معرفت را به‌دست می‌آورد) نیز در نظر گرفته می‌شود. نمودهای این رابطه به‌طور طبیعی به دسته‌بندی‌های دوتایی مانند واقعی و ایده‌آل، یا واحد و کثیر کشیده می‌شود. در این رابطه، ایده‌آل، واحد، یا شیء به‌طور فرنودین به هم پیوسته‌اند و اصول مربوط به هر کدام را در درون خود جای می‌دهند. در این فرآیند، تضادهایی که در ابتدا به نظر متناقض می‌رسند، به‌طور فرنودین در نهایت به وحدت می‌رسند و این وحدت پایه‌گذار ایده‌آلیسم مطلق می‌شود.

> در نتیجه، ایده‌آلیسم منطقی هگل نه تنها تضادهای درونی فلسفه ایده‌آلیستی و واقعگرایی را برطرف می‌کند، بلکه در برابر هر گونه نسبی‌گرایی ایستادگی می‌کند. هگل تأکید می‌کند که «تضاد بین فلسفه ایده‌آلیستی و رئالیستی هیچ‌گونه اهمیتی ندارد، زیرا فلسفه‌ای که وجود واقعی، نهایی و مطلق را به موجودات محدود نسبت دهد، شایسته نام فلسفه نیست». به این ترتیب، هگل با ارائه ایده‌آلیسم مطلق، فلسفه را از تنگنای نسبی‌گرایی خارج می‌کند و به سوی یک وحدت منطقی و جهانی سوق می‌دهد.[۱۲۱]

از آنجا که اشیاء محدود فاقد وجود واقعی هستند، بنابراین تمام اشیاء در شرایطی که باید واقعی باشند، واقعی خواهند بود. ایده حقیقت در ایده‌آلیسم مطلق به‌طور قیاسی به این نتیجه می‌رسد که فردیت‌ها در وجود مستقل وجود دارند، اما به‌طور تابع از وجود ایده‌آل. هگل مفهوم «وجود برای خود»[۱۲۲] را ابداع کرد تا حقیقت وجود مستقل را توضیح دهد. نکته‌ای که در این مرحله باید تأکید شود این است که اگر گفته شود که موجودات محدود به‌طور ایده‌آل در بی‌نهایت واقعی وجود دارند، این به‌هیچ‌وجه بی‌نهایت واقعی و کامل را آشکار نمی‌سازد. برای هگل، اصول فلسفه مانند مواد یا اتم‌ها، افکار، کلیات و هویت‌های ایده‌آل هستند، نه اشیاء عینی که خود را به ما نشان می‌دهند. این کلیات ایده‌آل نامیده می‌شوند. بنابراین، افراد به‌عنوان اصول در مفهوم خود، ایده‌آل هستند. در واقع، آنچه که وجود دارد «تنها یک کلیت عینی واحد است که لحظات آن از یکدیگر جدانشدنی هستند».[۱۲۳] فردیت به‌عنوان فکر، یا کلی، یا ایده‌آل به این معنی است که حقیقت خود را در ذهن جهانی می‌یابد که تمام اشیاء را در خود نگه می‌دارد:

---

[121] Miller, op cit., p. 155.

[122] *Being-for-itself*

[123] Miller, op cit., p. 155.

> ایده، عینی‌ترین نمود ممکن از تمام تجلی‌هاست، زیرا کلیت یا تمامیت همه عینیت‌ها را دربر می‌گیرد. دسته‌بندی‌های وجود، جوهر و مفهوم تنها در این دسته‌بندی عالی از ایده حقیقت خود را می‌یابند.[۱۲۴]

ایده‌آل‌بودن، بنابراین، راه‌حلی است که از فرآیند فرنودین تجلی ایده به‌عنوان منفیّت مطلق برای غلبه بر تضاد میان دسته‌بندی‌های دوتایی سرچشمه می‌گیرد. در این راه‌حل، واضح است که بار اصلی بر روی اعتبار مساوی دو سوی چیزی و دیگری، یا حد و مقصد نمی‌افتد؛ بلکه بر روی ایده‌آلیتی آن‌ها قرار می‌گیرد.

> ایده‌آل‌بودن جنبه‌های این تضاد را به‌طور عینی حل شده و آشتی‌خورده در بر دارد، و نه صرفاً به‌طور انتزاعی غلبه کرده است. ماهیت تفکر تأملی این است که اندیشه‌های مخالف را درک کرده و آن‌ها را به‌طور مثبت در یک اندیشه بالاتر متحد کند.[۱۲۵]

ایده‌آل بودن، هگل محتوا هیچ‌گاه وجود واقعی ندارد؛ بلکه این محتوا از طریق تصورات یا مفاهیم خود ما شکل می‌گیرد. دکترین مفهوم در منطق عینی شبیه به فرآیند انتقال از سوژه به شیء است که در نهایت به ایده می‌رسد. این به معنای یکپارچگی مفهوم و عینیت است، که همان حقیقت مطلق است. محتوای تخیل تنها زمانی به وجود واقعی تبدیل می‌شود که از طریق مسیر فرنودین شناخت به دست آید؛ مسیری که از طریق تصور یک وحدت میان سوژه و شیء عبور می‌کند و همزمان فعالیت سوژه‌ای که از طریق ایده‌آلیسم تکامل یافته است، و همچنین از طریق وجود مستقل دنیایی که سوژه بخشی از آن است، به‌دست می‌آید. رابطه میان شیء و سوژه که در ایده‌آلیسم اهمیت زیادی دارد، در تعریف فرآیند انتقال از سوژه به شیء، هگل ایده‌آلیسم خود را ترسیم می‌کند:

> این «تحقق» مفهوم - تحققی که در آن جهان‌شمول این یک کلیت است - به درون خود بازگشت کرده (که اعضای مختلف آن به هیچ‌وجه از کلیت جدا نیستند، و این که خود را با ویژگی «وحدت فوری» از طریق ادغام تفکر داده است) - این تحقق مفهوم، همان شیء است.[۱۲۶]

همانطور که پیش‌تر اشاره شد، هگل ایده‌ی انتقال از ذهن به طبیعت و سپس از طبیعت به ذهن را رد می‌کند. او این ایده را ناتمام و ناقص می‌داند، چرا که چنین فرآیندی از دایره‌وار بودن به‌طور کامل نیست. به عبارت دیگر، این حرکت به سوی بازگشت به ذهن از طبیعت، به‌طور مستقل و خودکفا، تکامل نمی‌یابد. هگل بر این باور است که چنین فرآیندی نمی‌تواند به

---

[124] Hibben, John Grier, *Hegel's Logic: An Essay in Interpretation* (Kitchener: Batoche Books Limited, 2000), p. 138.
[125] Morris, op cit., p. 226.
[126] Encyclopedia of Philosophical Science, op cit., para. 193.

مرحله‌ای برسد که به‌طور قطع و تمام برای خود کافی باشد و نیازی به هیچ چیز دیگر نداشته باشد. این تفکر به‌طور کامل نمایانگر تکامل به سوی یک ساحت بالاتر و کامل‌تر نیست.

در این راستا تأکید می‌کند که «ایده ابتدا به‌عنوان نتیجه‌ای از ذات ذاتی خود ظهور می‌کند تا به‌طور آزادانه و خودجوش، ذات اصلی خود را به‌عنوان طبیعت آشکار سازد». منظور هگل این است که ایده به‌طور خودکار و درونی از ذات خود تجلی می‌یابد و از طریق این فرآیند، طبیعت را به‌عنوان بخشی از خود نمایان می‌کند. این رویکرد، برخلاف مفهوم انتقال صرف از ذهن به طبیعت، نشان می‌دهد که ذهن و طبیعت به‌طور متقابل و درون‌گرا به هم پیوسته‌اند و در یک فرآیند تکاملی به هم متصل می‌شوند، بدون اینکه یکی از دیگری جدا باشد. هگل در اینجا بر اصل وحدت و بازگشت دائمی بین ذهن و طبیعت تأکید دارد، که برای تکامل واقعی باید به مرحله‌ای از خودکفایی و کمال برسد.[۱۲۷]

هگل در اینجا به مفهومی اساسی از ایده‌آلیسم می‌پردازد که نه تنها به صورتی انتزاعی و رسمی، بلکه از دیدگاهی عملی و عینی به موضوعات نظر دارد. وقتی هگل از «جهان عینی» سخن می‌گوید، منظور او این است که جهان به‌طور کامل از ذهن‌های فردی و خواسته‌های خاص آنها فراتر است. او بر این باور است که تنها با درک جهان به‌عنوان «روح» یا «عقل عینی‌شده» می‌توان به حقیقت دست یافت، یعنی جهانی که از پیش در آن، حقیقت به‌صورت مفهومی درک می‌شود.

برای هگل، درک واقعی بودن جهان به معنای درک فرایند تکامل آن است. روح مطلق یا عقل در حال توسعه است و این توسعه از آغاز آن در طبیعت و به‌تدریج در تاریخ بشر به‌سمت خودآگاهی کامل حرکت می‌کند. این خودآگاهی از مسیر تجربه و فعالیت‌های انسانی عبور کرده و به‌طور پیوسته در حال رسیدن به کمال است. بنابراین، هگل در اینجا ایده‌آلیسم خود را نه تنها به‌عنوان یک نظریه ذهنی بلکه به‌عنوان یک نظریه‌ای تاریخی و جهانی می‌بیند که در آن حقیقت در فرآیند تاریخ، طبیعت و فرهنگ بشری به تدریج آشکار می‌شود.

بخش دوم: ایده‌آلیزم و فرضیات جماعت‌گرایی

ریشه‌های جماعت گرایی

ایده‌آلیسم، همان‌طور که در این متن تعریف شده است، به نظر می‌رسد که مبنای فکری بسیار مناسبی برای رویکرد جماعت‌گرایی فراهم می‌آورد. این نوع ایده‌آلیسم یک دیدگاه منسجم و یکپارچه است که می‌تواند به‌طور مؤثری فرضیات فردگرایانه را به چالش بکشد و به جای آن، بر اهمیت احساس جمعی و تعلق فرد به جامعه تأکید کند. اگر هسته اصلی ایده‌آلیسم در چارچوب اجتماعی گنجانده شود، می‌تواند توضیح دقیقی از جایگاه فرد در جامعه ارائه دهد

---

[127] Hiben, op cit., p. 162.

که در برابر فردگرایی بریده از متن قرار دارد و رویکردی واقعی‌تر از جایگاه اجتماعی فرد را ترویج می‌کند. البته این ادعا نیازمند توضیح و تفصیل بیشتری است.

اصلی‌ترین مناقشه بین رویکردهای جمع‌گرایانه و مخالفان آن‌ها، به مفهوم فردگرایی و جایگاه فرد در جامعه بازمی‌گردد. این مناقشه به‌ویژه در آثار افرادی مانند مایکل سندل، مک‌اینتایر، والزر، و چارلز تیلور به‌خوبی دیده می‌شود، و بازتاب‌دهنده تفاوت‌های عمیق روش‌شناختی و هنجاری میان دیدگاه‌های مختلف است. در این زمینه، تأکید بر ایده‌آلیسم هگلی بسیار مهم است. همان‌طور که پیش‌تر توضیح داده شد، ایده هگل بر این استوار است که تجربه و ذهنیت از طریق دایره‌وار بودن در طبیعت یکی می‌شوند، و این ایده تیلور را بر آن داشت تا این دکترین را به‌طور خاص در راستای غلبه بر دوتایی ذهنیت و طبیعت گسترش دهد و در تلاش باشد تا دوتایی فرد و جامعه را نیز از میان بردارد.[۱۲۸] تیلور، که پیش‌تر «نظریه تجربه زنده»[۱۲۹] موریس مرلو پونتی[۱۳۰] را درک کرده بود، تلاش کرد تا ذهنیت را دوباره به طبیعت بازگرداند. او به‌ویژه بر ویژگی رهایی‌بخش ایده‌آل تأکید کرده و در این مسیر، «گام‌هایی را که آگاهی برای رسیدن به درک کامل از خود طی می‌کند» دنبال نمود.[۱۳۱] هدف او این بود که آگاهی را از «مفروضات دگماتیک و تناقضات درونی» آزاد کند. نکته‌ای که باید در اینجا مورد توجه قرار گیرد، این است که مرلو پونتی ذهنیت را به‌عنوان بدنی که در طبیعت قرار دارد تعریف می‌کند، در حالی که تیلور ذهنیت را به‌عنوان عنصری می‌داند که طبیعت در آن تجسم می‌یابد. تیلور ایده خودتعریفی یا ذهنیت آزاد را گسترش داد بدون آنکه تجربه را از طبیعت بیگانه کند. او نشان می‌دهد که چگونه خودتعریفی تاریخی از طریق آزادی بیانی محقق می‌شود، نه از طریق آزادی ابزاری یا سطحی. در این راستا، نقطه آغاز نظریه جماعت‌گرا به‌ویژه از جایگاه فرد در جامعه شروع می‌شود.

دیدگاه جماعت‌گرا از خود به‌عنوان موجودی که در روابط اجتماعی قرار دارد و به‌نوعی در آن‌ها محصور است، بدون شک

---

[128] Ricoeur has the similar philosophy for overcoming of Cartesian duality. He argues that “the body is better known as an empirical object elaborated by experimental science. We have biology, endowed with objectivity... for knowing the objectivity of facts within a nature encompassed by law of an inductive kind".*. By returning into the realm of objective study and attempting to make a reconciliation of mind and body, Ricoeur finds a solution: repossession and reconciliation of cogito. This is a solution for body and mind dualism- the same reciprocal functioning of involuntary and voluntary. However, this treatment of freedom faces with a twofold problematic of fundamental possibilities; ideal possibility and limitations come from marginality of the reciprocity or "margin between objective and subjective universes of discourse".

[129] Theory of live experience

[130] Maurice Merleau Ponty.

[131] Smith, Nicolas H. *Charles Taylor: Mining, Moral, and Modernity* (Oxford: Blackwell Publishers Ltd. 2002), p. 61.

به‌عنوان مبنای مناسبی برای آغاز تفکر در مورد جوامع اخلاقی و مسئولیت‌های اخلاقی میان افراد به نظر می‌رسد.[۱۳۲]

موقعیت افراد در جامعه در نظریه هگل از مفهوم «روح» نشأت می‌گیرد، که در آن افراد نه تنها موجوداتی مستقل هستند بلکه بخشی از یک کل بزرگتر به نام «روح اجتماعی» یا «روح عمومی» می‌باشند. هگل معتقد است که در طول تاریخ، انسان‌ها بیشترین معنا و هویت خود را از ارتباطات و تجربه‌های زنده‌شان در زندگی اجتماعی به‌دست آورده‌اند و نه به‌عنوان فردی کاملاً جدا از جامعه. این دیدگاه به‌ویژه بر این نکته تأکید دارد که فردیت انسان‌ها در ارتباط با دیگران و درون جامعه تحقق پیدا می‌کند. این دیدگاه هگلی مشابه ایده «کلیت» در منطق فرنودین است. در این منطق، نهاد (تز) و برنهاد (آنتی‌تز) در تضاد با یکدیگر قرار می‌گیرند و از این تضاد، ایده‌آلی نوین به‌وجود می‌آید که به‌عنوان یک وحدت کلی، تضادهای گذشته را در بر می‌گیرد و در عین حال آن‌ها را در یکدیگر همگرا می‌سازد. این فرایند نشان‌دهنده این است که نه «فرد» به‌تنهایی معنا پیدا می‌کند و نه «جامعه» به‌طور جداگانه، بلکه این دو از طریق یکدیگر و در تعامل با هم شکل می‌گیرند. نظریه‌پردازان این دیدگاه هگلی را پذیرفته‌اند و به‌طور خاص بر رابطه فرد و جامعه تأکید می‌کنند. آن‌ها معتقدند که جوامع مدرن با معضلی روبه‌رو هستند که در آن افراد به‌طور اتمیستی (یعنی به‌عنوان واحدهای جداگانه و مستقل از متن اجتماعی) زندگی می‌کنند و این افراد با یک دوگانگی در مفهوم آزادی مواجه می‌باشند. آزادی به‌عنوان ویژگی ضروری «خودتعریفی»، و همچنین آزادی برای مشروعیت‌بخشی به سازمان سیاسی جامعه (دموکراسی)، افراد را به‌سمت نوعی آزادی منفی سوق می‌دهد که در آن فردیت جدای از دیگران مطرح می‌شود. تیلور و مک‌اینتایر هر دو این نوع آزادی را زیر سؤال می‌برند و آن را آزادی منفی می‌دانند، زیرا این آزادی نادیده می‌گیرد که افراد به‌طور طبیعی به یک جامعه سیاسی وابسته‌اند که براساس ارزش‌ها و اخلاقیات خاصی ساخته شده است.[۱۳۳] در عوض، آنان بر اهمیت ارتباط اصیل و معنادار میان فرد و جامعه تأکید دارند، به‌طوری‌که فردیت نه تنها در جدا بودن از جامعه، بلکه در تعامل و ارتباط با دیگران و با توجه به ارزش‌ها و هنجارهای مشترک جامعه شکل می‌گیرد.

شناختن دیگران به‌عنوان موجوداتی که در رابطه هستند – هم با خود و هم با دیگران – نقطه شروعی اساسی برای یک «اخلاق مراقبت» است. پاسخ‌گویی با هسته‌ای به سوی دیگران از توانایی دیدن دیگران به‌عنوان فردی خاص و مشخص برمی‌آید که نه به‌عنوان «دیگری» در معنای مطلق و عینی، بلکه به‌عنوان کسی که ویژگی و خصوصیت او از طریق روابطش با دیگران بروز می‌کند.[۱۳۴]

---

[132] Robinson, Fiona, *Globalizing Care* (Oxford: Oxford University Press, 1999), p. 73.
[133] Forst, Rainer, *Context of Justice: Political Philosophy Beyond Liberalism and Communitarianism* (Berkeley: University of California Press, 2002), p. 216.
[134] Robinson, op cit., p. 102.

موضوع «خوبی» یکی دیگر از مفروضات بیان‌شده توسط جماعت‌گرایی است که استدلال اصلی آن از مفهوم ایده‌آل‌گرایی هگلی سرچشمه می‌گیرد. همانطور که پیش‌تر ذکر شد، در سیستم منطقی هگل، تأکید بر کلیت اندام‌وار است که در آن تنوع و خاص بودن پیوسته در حال سلب‌شدن و فراتر رفتن از یکدیگر هستند. رویکردهای جماعت‌گرا معتقدند که مفهوم «خوب» نه یک امر منحصر به فرد است و نه چیزی است که به طور مشترک با دیگران تقسیم شود. «خوب» و «خیر عمومی» مسأله‌ای است که در بستر اجتماعی-فرهنگی شناسایی می‌شود و همچنین طریقی است که در آن خوب به‌طور عقلانی اعمال و شکل‌گیری می‌یابد. این تعریف از خوبی، در مقابل مفهوم خوبی در لیبرالیسم، هم کمتر فردگرایانه است و هم کمتر جهانی؛ بلکه پیوسته تحت سلب‌شدن یک حرکت دایره‌وار شکل می‌گیرد. جامعه جمع‌گرا تصورات اساسی از خوبی را تدوین می‌کند که شیوه زندگی کل جامعه را تعریف می‌کند و در برابر ترجیحات فردی قرار می‌گیرد.[۱۳۵]

هگل ایده‌آل‌گرایی را به‌عنوان نیروی رهایی‌بخش می‌دید که در چالش متناقض نهاد و برنهاد باعث گذار از اجزا به کلیت می‌شود. در یک بستر اجتماعی، بنابراین سرنوشت فرد تحت یک حرکت فرنودین از فردیت به کلیت قرار می‌گیرد، که حوزه‌ای از اتفاقات درون‌میدانی است. افراد به‌طور مداوم با این وضعیت و همچنین با حرکت دایره‌وار تاریخ جهان برای یک دلیل جهانی آشتی می‌کنند. اگر ما عمق این حرکت گذار را درک کنیم، متوجه خواهیم شد که ما از پیش از محدودیت‌ها عبور کرده‌ایم؛ محدودیتی که مرگ واقعیت است. هیچ محدودیتی وجود ندارد؛ بلکه همه چیز در بستر کلیت قرار می‌گیرد. افراد محدودند. آن‌ها از طریق فرایند یک کلیت ارگانیک به وجود می‌آیند. مفهوم فرد محدود بسیار جامع‌تر از انسان است، زیرا فرد محدود به تمامی گونه‌ها مانند انسان‌ها، سیارات و حتی کهکشان‌ها ارتباط دارد. این‌ها لزوماً از موجودات جدا نیستند، بلکه همه آن‌ها جزئی از چیزی بزرگ‌تر هستند؛ یک سیستم کلی. ارتباط ما با مطلق مشابه رابطه‌ی سلول‌ها یا اعضای بدن با کل بدن است. مانند سلول‌ها که یک کلیت سازمان‌یافته را تشکیل می‌دهند، در ویژگی‌های آن سهیم هستند و در فرآیند بازسازی و بازشکل‌گیری کلیت می‌میرند و جایگزین می‌شوند، ما به‌عنوان انسان‌ها می‌آییم و می‌رویم، در حالی که مطلق به زندگی خود در یک فرآیند بازسازی ادامه می‌دهد. این به‌دلیل کلیت ایده‌آلی است که بوچر اشاره می‌کند، که جنبه‌های پدیداری سوژه دلیلی را که در آن درونی است، آشکار می‌کند.[۱۳۶] کلیت مانند زنجیره‌ای عقلانی برای موجودیت است که در آن هم افراد و هم کلیت از طریق یکدیگر و توسط یکدیگر تعیین می‌شوند:

> تمام زنجیره موجودیتی که در توضیحات بالا از آن عبور کردیم، نمودار زنجیره‌ای از ضرورت عقلانی است که فرمول آن در ایده بیان می‌شود.[۱۳۷]

---

[135] Boucher, op cit., p. 19.

[136] Ibid., p. 332.

[137] *Hegel and Modern Society*, op cit., p. 53.

اولویت کلیت سازمان‌یافته نسبت به فردیت، پیامدهایی برای دیدگاه جمع‌گرایانه دارد که در آن «خوبی جمعی» بر حقوق فردی ترجیح داده می‌شود. خوب به معنای جمعی آن معنای متفاوتی نسبت به مفهوم خوب در لیبرالیسم دارد. در دیدگاه جمع‌گرایانه، خوب تا حدی ارزشمند است که جهت‌گیری اقدامات اجتماعی را هدایت می‌کند. نکته‌ای که از چنین مفهومی از خوب نتیجه می‌شود این است که همیشه باید تحت تأثیر این سوال قرار گیرد که «چه چیزی درست است که انجام شود» و نه «چه چیزی خوب است که باشیم».[138] به همین دلیل، حقوق بشر به‌عنوان حقوق افراد در مفهوم اتمیستی آن، در یک زمینه‌ی جمعی وسیع از ارزش‌گذاری مبتنی بر هنجارهای عمومی قرار می‌گیرد و از بی‌طرفی نسبت به این ارزش‌ها پرهیز می‌شود. ادعای جمع‌گرایان در واقع یک ضد استدلال در برابر نظریه‌ی بی‌طرفانه‌ی لیبرالیسم در مورد خوب است. واضح است که ایده‌ی «بی‌طرفی» که توسط تیلور، «بی‌وزنی» سندل، یا «شبحی» مک‌اینتایر مورد بحث قرار گرفته و ویژگی‌های نظریه‌ی نادرست از خوب را تعریف می‌کند، به شدت تحت تأثیر ایده‌ی هگلی از بی‌نهایت بد یا نادرست قرار دارد. در کتاب *منابع خود*، چارلز تیلور مفهوم اتمیستی فردیت را نقد می‌کند، زیرا این مفهوم اساس معنای زندگی را تشکیل می‌دهد، و از «خوبی متعالی» که به شناسایی دموکراسی مدرن لیبرال منجر شده، انتقاد می‌کند. او تأکید می‌کند که این «خوب» زندگی ما را بی‌معنی کرده است. در تأکید بر ارزش‌های جمع‌گرایانه، تیلور حتی از مک‌اینتایر پیشی می‌گیرد و توضیح می‌دهد که «مدرنیسم تفکر فلسفی ما، شناخت‌شناسی ما، و فلسفه زبان ما را شکل داده است، عمدتاً بدون آن‌که ما از آن آگاه باشیم».[139] از نظر چارلز تیلور، مدرنیته تبدیل به پروژه‌ای برای ایجاد هویت اتمیستی و جداافتاده شده است که از ریشه‌های جماعت‌گرایانه فاصله دارد. او در تلاش است تا به «نظریه جماعت‌گرایانه‌ی پیوستگی فرد، اخلاق و عقلانیت» بازگردد.[140]

آرمان‌گرایی، و جهانشمولی اخلاق

با هدایت بحث در مورد کلیت بی‌مرز و ایده‌آلیسم اخلاقی، اکنون فرصتی فراهم می‌شود تا بررسی کنیم که چگونه ایده‌آلیسم به جهانی‌گرایی اخلاقی مربوط می‌شود. این ارتباط ایده‌آلیسم با جهانی‌گرایی اخلاقی به انتقاد از نظریه اخلاقی کانتی مربوط می‌شود که در پی تحقق «صلح دائمی»[141] و پروژه روشنگری است، پروژه‌ای که به شدت بر آزادی بیرونی انسان تأکید دارد و نقش اخلاقی انسان به‌عنوان یک موجود اخلاقی را نادیده می‌گیرد. نظریه کانتی که موجودات جداافتاده دوران مدرن را تشویق می‌کند، در شکل اخلاقی خود به نظریه‌های «اصالت سود»[142] و لیبرالیسم رسید؛ هر دوی این نظریه‌ها بر اساس نگرشی از فردیت استوار هستند. که بریده و منتفک از ججامعه فرض شده است. تیلور در کتاب بیماری‌های عصر مدرن چنین

---

[138] Neufeld, Mark, Identity and the Good in International Theory, *Global Society*, Volume 10, Number 1 (1996), p. 45.

[139] Taylor, Charles, *Sources of the Self: Making of the Modern Identity* (Cambridge, Massachusset, Harvard University Press, 1989), p. ix.

[140] Frost, op cit., p. 216

[141] Perpetual peace

[142] Utilitarianism

اخلاقی را به عنوان «قفس آهنین» انسان می‌بیند، قفسی که انسان را گرفتار عقلانیت خود ساخته است. از طریق این «بیماری» - نارضایتی از نارسایی‌های عصر مدرن - تیلور فرضیات عصر مدرن در مورد رهایی، خودمختاری انسان، برابری و عدالت را تحلیل کرده و نشان می‌دهد که چگونه مدرنیته انسان را به موجودی سرگردان و بی‌پناه تبدیل کرده است، موجودی که در جست‌وجوی «منابعی است که می‌تواند عمق، غنا و معنا را به زندگی بازگرداند».[۱۴۳]

اخلاق مدرنیته توسط گسست دوره‌ای‌اش تعیین می‌شود، و دوره‌ای از تاریخ که شکاف عمیقی بین انسان و قلمرو اخلاقی او نمایان می‌سازد. مدرنیته نه تنها توسط تیلور بلکه توسط آلاسدیر مک‌اینتایر، مایکل والزر، مایکل سندل به‌عنوان گسست دوره‌ای از هویت اخلاقی و شکاف نظم یافته توسط عقلانیت دیده می‌شود. این فلسفه‌ای است که بر همبستگی روحی ارگانیسم اجتماعی تأکید دارد، یا آنچه که الهام‌گرفته از هگل، من آن را «کلیت سازمان‌یافته» می‌نامم. جمع‌گرایان می‌خواهند با دیدگاه افراطی که جامعه بیشتر از مجموع اجزای آن نیست مقابله کنند. یکی از نتایجی که از چنین نگرشی آموخته می‌شود این است که از تکثرگرایی و اخلاق ملی در برابر جهانی‌گرایی اخلاقی حمایت می‌کند. ماهیت جمعی انسان و کالاهای مهمی که از طریق عمل‌های نقش اجتماعی جمعی جریان می‌یابند، نقطه‌ای است که جمع‌گرایی در برابر جهانی‌گرایی اخلاقی لیبرال قرار دارد. مشخص است که جمع‌گرایان جهانی‌گرایی اخلاقی را رد می‌کنند تا تضادهای میان منافع شخصی و تعهدات نسبت به دیگران را کاهش دهند و به تعادل بین حقوق و تعهدات دست یابند.[۱۴۴] دیوید میلر با پیروی از نظریه هگلی بیان می‌کند که وقتی ملیت با دولت به‌عنوان حافظ خودمختاری هماهنگ می‌شود، زندگی اخلاقی فرد را تأمین می‌کند. در رشته روابط بین‌الملل، چنین درکی از منابع اخلاقی در برابر جهانی‌گرایی اخلاقی قرار دارد. این ایده همپوشانی زیادی با ادعاهای نظریه انتقادی و پست‌مدرنیسم/پست‌ساختارگرایی دارد، اما به روش‌های مختلف. در اینجا فضایی برای بحث در مورد تفاوت‌های این نظریات وجود ندارد.

برای تیلور، نگرانی اصلی او «ارتباط محکم بین آگاهی از نظم درست در زندگی ما و نظم کیهانی» است که در دوران مدرن مختل شده است.[۱۴۵] این نقطه کانونی در کلیت ایده‌آلی هگلی است که نظریه‌های جمع‌گرایانه را الهام می‌بخشد؛ انسان تبدیل به حامل حقوق شده است بدون هیچ ارتباطی با نظم جهان. آنچه در اینجا در خطر است، معکوس شدن جایگاه‌ها است؛ هرچند در دوران باستانی فلاسفه اخلاقی، سوال این بود که چه چیزی به‌عنوان حق برای انسان به او تعلق دارد، در دوران مدرن، همان‌طور که کوئنتین می‌گوید، حق انسان به‌عنوان دارنده حقوق و موجودی مستقل از جهان دیده می‌شود. تیلور ویژگی‌های مدرنیته را به‌عنوان یک مسیر یک‌سویه می‌بیند که در آن عقل انسان به عقلانیت ابزاری تبدیل شده است؛ این نه

---

[143] *Sources of the Self*, op cit., p. 459.

[144] Tully, James eds., *Philosophy in an Age of Pluralism: the Philosophy of Charles Taylor in Question* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. 172.

[145] Tully., op cit., p. 125.

تنها تهدیدی برای انسان بی‌پناه مدرن است، بلکه «آزادی عمومی، یعنی نهادها و شیوه‌های خودگردانی» را نیز تهدید می‌کند. او مدرنیته را به‌عنوان دوره‌ای می‌بیند که «افراد آن را به‌عنوان از دست دادن یا زوال تجربه می‌کنند»، «تمام دوران مدرن از قرن هفدهم به‌طور مکرر به‌عنوان چارچوب زمانی زوال دیده می‌شود».[۱۴۶] او جوامع مدرن را مانند توده‌ای از شن‌ها می‌بیند که هیچ ارتباط اندام‌وار با هم ندارند، تجمعی پراکنده از افرادی که در تلاش‌اند منافع مادی خود را به حداکثر برسانند.

اعتراض هگلی به اخلاق کانتی ناشی از خود اخلاق عقلانی است. طبق منطق هگل، اخلاق خالی است؛ اخلاق به‌طور ضروری با اتصال اضداد خود به وجود می‌آید. هگل معتقد بود که اخلاق کانتی صرفاً شکلی است – وظیفه برای وظیفه به‌خودی‌خود همانطور که بردلی گفته است – و بر اساس دیدگاه نادرستی از طبیعت استوار است. برای هگل، این عامل آگاهی است که متقاعد است آنچه که خوب است و با نیت آنچه که جهانی از خوب است عمل می‌کند. بنابراین، جهانی بودن خوبی با ذهنیت عامل شناسایی می‌شود.[۱۴۷] اگر درک جهانی بودن خوبی وجود داشته باشد، آن درک توسط ذهنیت عامل در زمینه اجتماعی شناسایی می‌شود. من قصد مقایسه اخلاق کانتی و هگلی را ندارم، اما فکر می‌کنم که روشن ساختن منابع جهانی‌گرایی اخلاقی یا خاص‌گرایی برای رسیدن به ریشه‌های اصلی جمع‌گرایی غیرقابل انکار است.

> هگل در برابر کانت و فلسفه عقل‌گرایانه و شکلی او واکنش نشان داد، اما در عین حال سعی داشت استقلال فرد را – که دستاورد فردی روشنفکری است – حفظ کند، در حالی که این فرد را در یک زمینه جمع‌گرایانه قرار دهد.[۱۴۸]

نقطه مهمی که باید درک کرد این است که فرد چگونه دیده می‌شود؛ فرد به‌عنوان بخشی از یک مجموعه بزرگتر و حتی در جهان، یا فردی که در فرآیند سلب شدنی دائمی در یک کلیت سازمان‌یافته قرار دارد. هر عمل درک‌کردن تأثیر خاصی بر نظریه‌های اخلاقی دارد. برای هدف من، باز هم ایده کلیت مهم است. از دیدگاه هگلی، جهان بر اساس ساختار عقلانی خود، یعنی عینیت که به ایده‌ها تقسیم شده است، درک می‌شود. این ایده‌ها موجودات گذرا هستند که فراتر از مواجهات تجربی عادی با دنیای محدود می‌روند. در واقع، این‌ها ایده‌های یک کلیت سازمان‌یافته هستند. هیچ‌گونه گونه، فرد یا ایده‌ای وجود ندارد مگر از طریق فرآیند سلب در یک کلیت سازمان‌یافته. از آنجا که کلیت عقلانی است، تمام قضاوت‌ها در آن عقلانیت یا در ایده مطلق انجام می‌شود. نتیجه فوری این سیستم فکری این است که مفهوم خوبی، درستی یا عدالت تنها در پرتو ایده مطلق قابل فهم است. افراد حامل حقوق هستند تا

---

[146] Skinner, Quentin, 'Modernity and Disenchantment: Some Historical Reflection', in Tully James, eds., *Philosophy in an Age of Pluralism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. 39.

[147] Williams, Robert R. eds., *Beyond Liberalism and Communitarianism: Studies in Hegel's philosophy of Right* (New York: State University of New York Press, 2001), p. 29.

[148] Robinson, op cit., p. 72.

زمانی که به‌عنوان ایده‌هایی از کلیت در نظر گرفته شوند و نه به‌دلیل فردیتشان. در این سیستم منطقی، بنابراین، ایده مطلق بازتاب‌دهنده وحدت اندیشه است که از طریق فرآیند منفی‌گری مستمر شکل می‌گیرد. آنچه در اینجا در خطر است این است که خارج از کلیت عقلانی هیچ چیزی اخلاقی نخواهد بود. اخلاق جمع‌گرایانه به خوبی از این سیستم منطقی سرچشمه می‌گیرد. ویژگی زیرین این سیستم در یک چشم‌انداز تاریخی با آگاهی جهانی هم‌پوشانی پیدا می‌کند تا نشان دهد چگونه اخلاق جمع‌گرایانه دوتایی‌گرایی بین فردگرایی و دولت‌گرایی را غلبه می‌کند.

> تفکر درباره جوامع اخلاقی به معنای تفکر در مورد شناخت تفاوت‌ها و اهمیت اخلاقی آن تفاوت‌هاست. جمع‌گرایی از ما می‌خواهد که تفاوت‌ها را ارج نهیم و هویت و جامعه را به‌عنوان امر داده‌شده درک کنیم – به‌طور جداگانه از تاریخ، فرهنگ و مرزهای حقوقی و رسمی.[۱۴۹]

این جمله به یکی از اصول کلیدی در نظریه جمع‌گرایانه اشاره دارد که تفاوت‌ها و تنوع در جوامع انسانی را نه تنها به‌عنوان ویژگی‌هایی طبیعی و غیرقابل‌اجتناب می‌بیند، بلکه بر اهمیت اخلاقی این تفاوت‌ها نیز تأکید می‌کند. در نگاه جمع‌گرایانه، تفاوت‌ها نه باید از بین بروند و نه نادیده گرفته شوند، بلکه باید مورد ارج قرار گیرند و به‌عنوان بخشی از هویت فرد و جامعه شناخته شوند .این دیدگاه برخلاف نگرش‌های فردگرایانه است که بر یکتایی و استقلال فرد تأکید دارند. در عوض، جمع‌گرایی به‌طور مشخص بر پیوستگی و ارتباط افراد با یکدیگر در چارچوب‌های اجتماعی، فرهنگی و تاریخی تأکید می‌کند. از این رو، هویت و جامعه نه به‌عنوان چیزهایی از پیش‌تعیین‌شده و ایستا، بلکه به‌عنوان مفاهیم پویا و در حال تحول، که در روابط اجتماعی و فرهنگی شکل می‌گیرند، در نظر گرفته می‌شوند.

نتیجه‌گیری

ریشه‌های ایده‌ی «کلیت» باید در فلسفه‌ی یونان باستان جستجو شود. ارسطو به‌عنوان قدیمی‌ترین فیلسوف یونانی، مردم را که از مرزهای اجتماعی محروم بودند، قادر به دستیابی به «تلس» صحیح خود نمی‌دانست. سنت آگوستین و سنت توماس هرکدام این دیدگاه را توسعه دادند. اما هگل را می‌توان به‌عنوان پدر جمع‌گرایی دانست. در دیدگاه هگلی، افراد از طریق فرآیند کلیت سازمان‌یافته سلب می‌شوند تا تمامیت کلیت حفظ شود. این ایده، که به‌عنوان هولیسم (کلیت‌گرایی) شناخته می‌شود، امکان اخلاقی گذر از فردگرایی افراطی را به‌سوی یک کلیت اجتماعی فراهم می‌آورد. بنابراین، ایده‌ی کلیت که آن را «کلیت ایده‌آل» یا «ایده‌آلیتی» می‌نامم، با تأکید بر مسائل اجتماعی، به‌سوی نظریه‌ای جدید در پی‌جویی نگرش اخلاقی اجتماعی حرکت می‌کند. این ایده می‌تواند به تلاش‌ها برای بازسازی جامعه‌ای مبتنی بر فردگرایی افراطی و بی‌نظم ترجمه شود. جمع‌گرایی به نسبیت اخلاقی و فرهنگی اعتقاد دارد و مخالف مفروضات جهان‌شمول‌گرای مدرنیته است و به نفع جامعه، «هایپرگود» (خوبی فراگیر) را ترویج می‌کند.

---

[149] Robinson, op cit., p. 75.

شیوع دیدگاه‌های جمعی در دوران جنگ سرد، مانع از هر گونه درک واقعی و تقاضای نظریه جمع‌گرایانه شد. اما پس از فروپاشی اردوگاه رقیب جمع‌گرایان، راه برای بحث در مورد رویکرد جمع‌گرایانه هموار شد. در این میان، چهره‌هایی چون مک‌اینتایر، تیلور، والزر و سندل در مباحث فلسفی و برخی اندیشمندان در عرصه سیاسی تلاش کردند تا مباحث جمع‌گرایانه را در بحث‌های علمی و سیاسی احیا کنند. با این حال، جمع‌گرایی رویکردی است که شایسته توجه عمیق‌تر و دقیق‌تری است، زیرا این دیدگاه به نگرانی‌های حیاتی در زمینه‌های عدالت، چندفرهنگ‌گرایی، اخلاق و غیره پاسخ می‌دهد. اهمیت رویکرد جمع‌گرایانه در پتانسیل رهایی‌بخش آن نهفته است که از ایده‌ی کلیت ایده‌آل استخراج شده است. در این رویکرد، دولت از وظیفه اخلاقی خود آگاه می‌شود و نه تنها به حقوق فردی بلکه به زندگی همه افراد در سیستم توجه می‌کند. با استفاده از ایده‌ی هگلی سلب موجودات محدود در فرآیند انتقال به نامتناهی، رویکرد جمع‌گرایانه تلاش دارد مفهوم و کارکرد افراد را در زمینه اجتماعی سلب کند و به گفتمان اخلاقی برسد، یا همان‌طور که ممکن است آن را «ایده‌آل‌گرایی» بنامیم.

فصل سوم:
آیا عدالت مفهومی غیردقیق و ابهام‌آلود است؟

بحث این است که در منطق نباید هیچ ابهامی وجود داشته باشد. ایده‌ای که اکنون ما را در خود غرق کرده این است که «ایده‌آل» باید در واقعیت یافت شود. در حالی که هنوز نمی‌بینیم چگونه در آن‌جا رخ می‌دهد، و همچنین طبیعت این «باید» را درک نمی‌کنیم. ما فکر می‌کنیم که باید در واقعیت باشد، زیرا فکر می‌کنیم که قبلاً آن را در آن‌جا دیده‌ایم.

لوودویگ ویتگنشتاین

طرح موضوع

بحث درباره عدالت، به‌ویژه در فلسفه سیاسی، همواره یکی از پیچیده‌ترین و جنجالی‌ترین مفاهیم در تاریخ تفکر انسانی بوده است. در جدیدترین و رایج‌ترین برداشت از این مفهوم، تأکید براین فرضیه است که هر فرد باید حق برخورداری از فرصت‌های برابر با دیگر شهروندان خود را داشته باشد. اما این ادعا نیازمند بستری از حقوق دموکراتیک است که بتواند آن را تضمین کند. این حق، که به‌طور همزمان در سطح داخلی و بین‌المللی مورد توجه قرار می‌گیرد، بر حقوق ذاتی و بنیادین همه انسان‌ها در سراسر جهان تأکید دارد تا از حق برابر بودن در فرصت‌ها برخوردار شوند. به عبارت دیگر، عدالت نه تنها به رعایت حقوق فردی در داخل جوامع اشاره دارد، بلکه به اصل برابری فرصت‌ها در سطح جهانی نیز مرتبط است.

با وجود اینکه مفهوم عدالت، همان‌طور که مخالف آن یعنی ظلم نیز هست، همچنان مفهومی مبهم باقی مانده است، این دو مفهوم به‌طور سنتی با دوگانگی پیچیده «خوب» و «بد» پیوند خورده‌اند. این روند تفکر انسانی در مورد عدالت از زمانی آغاز شد که افلاطون به‌طور رسمی سؤال در مورد عدالت را مطرح کرد.[150] در «جمهوریت»، افلاطون بیشتر به ریشه‌ها و مبانی عدالت پرداخته تا ارائه یک تعریف دقیق از آن. او معتقد بود که «عملی عادلانه است

[150] Pogge, Thomas, Priorities of Global Justice, *Metaphilosophy,* Volume 32, Number 2/1 (January 2001), p. 127.

که به هر فرد آنچه را که حق اوست، بدهد». از آن زمان به بعد، فیلسوفان و اندیشمندان مفهوم «حق» و «استحقاق» را گسترش دادند و تلاش کردند تا ویژگی‌های جدیدی از عدالت، مانند اخلاق استحقاق در مشارکت اقتصادی، را نظریه‌پردازی کنند. با اینکه تحقیقات در مورد عدالت در طول تاریخ ادامه یافته است، این مفهوم همچنان نسبت به گذشته پیچیده‌تر و مبهم‌تر شده است و همچنان به وضوح قابل تعریف نیست.

ایده افلاطون در مورد خوبی عدالت به‌نظر می‌رسد که الهام‌بخش جان رالز در نظریه عدالت بوده است تا پل ارتباطی میان عدالت اجتماعی و مفهوم «موقعیت اولیه» ایجاد کند. بر اساس این نظریه، محاسبه‌گران عقلانی اصول روابط اجتماعی را انتخاب می‌کنند که در آن‌ها این اصول بهترین عملکرد را دارند. با درک برخی محدودیت‌های اجتماعی که عناصر اخلاقی استدلال موقعیت اولیه را روشن می‌کند، رالز مفهوم «نقاب غفلت» را معرفی کرد تا نشان دهد که محدودیت‌ها، دسترسی به اطلاعات در مورد اجزای جوامع را حفظ می‌کند. در نتیجه، تنوع طرف‌های ذینفع ناپدید می‌شود و مسئله انتخاب به‌طور قطعی قابل حل می‌شود.

هم در مفهوم عدالت از دیدگاه افلاطون، و هم در نظریه رالز، مفهوم عدالت مرتبط با و محدود به زمینه اجتماعی است که در آن عامل‌های عقلانی نقش خود را ایفا می‌کنند. از این منظر، وابستگی عامل‌ها به جامعه نشان‌دهنده رابطه‌ای میان معنا و استفاده از آن معنا است و به‌طور طبیعی به علم زبان مربوط می‌شود. به این معنا که مفهوم عدالت در خارج از خود عدالت نهفته است، بلکه در نحوه استفاده از آن تجلی می‌یابد. به عبارت دیگر، این مفهوم در استفاده اجتماعی آن تجسم یافته است. از آنجا که جوامع مختلف ویژگی‌های فرهنگی متفاوتی دارند، پذیرش ویژگی جهانی برای مفهوم عدالت به خودی خود قابل قبول نیست. اگر بر این ویژگی پافشاری کنیم، بحث به‌طور کامل در بن‌بست اختلافات فرو می‌رود و در یک مفهوم محدودتر از عدالت، به ابهامات افزوده می‌شود.

در این نوشتار، عدالت به‌عنوان مفهومی پرابهام مورد بحث قرار گرفته و شیوه‌های استفاده از آن در جوامع مختلف مورد بررسی قرار می‌گیرد. تلاش این است که در چارچوبی معرفت‌شناسانه توضیح داده شود که عدالت و معنایی که در خود حمل می‌کند، آیا واقعاً ابهام‌آلود است یا نه. دلیل اصلی این انتخاب به دلیل نوعی سردرگمی است که درخصوص معنی و مفهوم عدالت وجود دارد. از آنجا که عدالت به نظر می‌رسد نمونه مناسبی از مفاهیم باشد که با ابهام همراه است، تلاش این است که رویکردی معرفت‌شناسانه در نظریه‌های «نادقیق بودن»[۱۵۱] اتخاذ شود تا معنی این مفهوم مقداری روشنتر شود. استدلال خواهد شد که چگونه این مفهوم با بی‌دقتی زبانی در هم آمیخته است. مزیت عمده این روش این است که با سایر نظریات مربوط به عدم قطعیت و «غیردقیق» در مورد عدالت مشکلی ندارد و از پیش‌فرض‌های آنها برای پیگیری گامل‌تر اهداف خود استفاده می‌کند.[۱۵۲] علاوه براین، جوهر

---

[151] Theories of vagueness

[152] Timothy Williamson, said; “ There may be some approximate *analogies* between ideas about vagueness and postmodern ideas, e.g. some idea of indeterminacy occurs

منطق کلاسیک، یعنی اصل دوتایی بودن[153] در پیشبرد بحث‌ها بکار گرفته می‌شود. درعین حال، این رویکرد به‌طور جدی دوگانه‌گرایی «عادلانه» و «غیرعادلانه» را زیر سؤال می‌برد و منبع عدم قطعیت – ابهام‌آلود بودن - را به ناتوانی انسان در درک آن نسبت می‌دهد. با این حال، براساس فلسفه زبان، برخلاف نظریه رالز، این رویکرد تلاش می‌کند از هرگونه کاهش ارزش مفهوم حقیقت عدالت جلوگیری کند و در عین حال قابلیت توجیه تفاسیر متنوع از عدالت را امکان‌پذیر سازد.

این نوشتار به‌گونه‌ای سازمان‌دهی شده است که قادر باشد به پرسش «منبع عدم قطعیت – ابهام در معنی - در عدالت از کجا ناشی می‌شود؟» پاسخ دهد. و آیا مشکلات معرفت‌شناسی و متافیزیکی ناشی از ابهام‌ها در معنی عدالت می‌تواند با برخی اصلاحات در منطق کلاسیک یا معناشناسی به شکلی موثر بر طرف شود یا خیر. با توجه به مزایای معرفت‌گرایی[154] در روشن کردن منبع عدم قطعیت، این نظریه یک خط منطقی قابل قبول برای حل معضلات دیرینه و ریشه‌دار «تناقض دانه‌های شن»[155] که در کاربردهای اجتماعی-سیاسی این واژه به

---

in both traditions, …”. In another answer he said;” both postmodernism and the epistemic theory of vagueness reject a simplistic logical positivism. But epistemicists do not regard truth as an illusion; they think that we have some knowledge of it, but that our knowledge is inevitably incomplete”.

[153] Principle of bivalence

[154] Epistemicism

معرفت‌گرایی یک اصطلاح فلسفی است که به دیدگاه یا مکتبی اشاره دارد که در آن فرض می‌شود که باورهای انسان‌ها درباره حقیقت، به‌ویژه در مسائل معرفت‌شناسی و شناخت‌شناسی، ممکن است به درجات مختلف نادقیق یا ناقص باشند. این دیدگاه به‌ویژه در زمینهٔ مسائل مربوط به حقیقت‌های منطقی و نحوهٔ شناخت و دسترسی به واقعیت‌ها مورد بحث قرار می‌گیرد.

به عبارت دیگر، معرفت‌گرایی فرض می‌کند که ما ممکن است قادر به شناخت و تعیین حقیقت مطلق در بسیاری از زمینه‌ها نباشیم، اما هنوز این حقیقت وجود دارد و قابل شناسایی است. این دیدگاه در مقایسه با سایر رویکردهای معرفت‌شناختی مانند واقع‌گرایی یا مخالف آن، تمرکز بیشتری بر چگونگی محدودیت‌های شناختی انسان‌ها دارد.

این اصطلاح معمولاً در بحث‌های فلسفی مرتبط با "مفاهیم نادقیق (vagueness) یا موضوعات فاصله‌ها (borderline cases) به کار می‌رود.

[155] Sorites paradox

«تناقض دانه‌های شن» نیز شناخته می‌شود، یکی از پارادوکس‌های مشهور در منطق است که به مشکلات مرزی و تعریف دقیق مفاهیم مرتبط با کمیت‌ها می‌پردازد. این تناقض به‌طور خاص حول مفهوم "توده" یا "کمیت" می‌چرخد و سوالی را مطرح می‌کند که در آن تعداد کمی از موارد یک ویژگی یا خاصیت را دارند، اما وقتی این تعداد به حدی معین برسد، ویژگی یا خاصیت مورد نظر به‌طور واضح وجود دارد. در این پارادوکس، فرد می‌پرسد که آیا می‌توان به‌طور منطقی تعداد بسیار کمی دانه شن را یک توده دانست؟ و در صورتی که یک دانه شن، توده نباشد، آیا اضافه کردن یک دانه شن دیگر به آن به‌طور ناگهانی آن را به توده تبدیل می‌کند؟

به عبارت دیگر، معمای مذکور این سوال را مطرح می‌کند که در چه نقطه‌ای تعداد کم چیزها به یک مجموعه معنی‌دار یا یک ویژگی خاص تبدیل می‌شود. این پارادوکس نشان می‌دهد که برخی مفاهیم که به‌طور معمول در زبان روزمره استفاده می‌شوند، در موقعیت‌های دقیق و منطقی ممکن است مبهم و دشوار برای تعریف دقیق باشند.

مثال ساده:

وجود می‌آید، فراهم می‌آورد. در بررسی تمام این موضوعات و به‌ویژه در ارتباط مستقیم با همین موضوع، موارد زیر دنبال می‌شود:

- نادقیق بودن – ابهام‌آلود - به چه چیزی اطلاق می‌شود؟

- چگونه این ابهام در چارچوب معرفت‌گرایی به‌عنوان یک توضیح‌دهنده منطقی عدم قطعیت قابل درک است.

- منبع عدم قطعیت - ابهام - در مورد مفهوم عدالت چگونه می‌تواند توسط زبان تعیین شود.

نادقیق بودن - ابهام - به چه چیزی اطلاق می‌شود؟

در برخی از واژه‌ها، به‌ویژه آن‌هایی که به موجودات یا مفاهیم پیچیده اشاره دارند، مرزها و تعاریف دقیقی وجود ندارد. برای مثال، واژه «بشر» که به انسان‌ها اطلاق می‌شود، در حقیقت شامل مجموعه‌ای از ویژگی‌های پیچیده و متنوع است، مانند احساسات، روان خاص، آگاهی، عقلانیت ابزاری، و قدرت تفکر. با اینکه ممکن است تلاش کنیم تا این واژه را به‌طور دقیق تعریف کنیم، در نهایت، مفهوم «انسان» یا «بشر» همچنان ناشناخته و مبهم باقی می‌ماند.

به‌عنوان مثال، فرض کنید که بگوییم «استوارت انسانی بالغ است». هدف این است که انسانی را توصیف کنیم که از آستانه جوانی عبور کرده و به بلوغ رسیده است. اما اگر بخواهیم تعریف دقیق‌تری ارائه دهیم، باید محدوده سنی بلوغ[۱۵۶] را مشخص کنیم. برای مثال، اگر فرض کنیم که ۴۰ سالگی پایان دوره بلوغ است و ۲۰ سالگی دوران نوجوانی، در این صورت مرز بین بلوغ و نابالغی برای افرادی که در سنین بین ۲۰ تا ۴۰ سال قرار دارند، مشخص نخواهد بود. آیا فردی که ۲۵ سال دارد، بالغ است یا هنوز در حال گذر از مرحله نوجوانی به بلوغ است؟ در این حالت، واژه «بالغ» به یک واژه مبهم تبدیل می‌شود زیرا مرزهای آن به‌طور واضح تعیین نشده است.

به عبارت دیگر، واژه «بالغ» به‌طور طبیعی دارای مرزهای مبهم است که نمی‌توان به‌طور قطع و دقیق تعیین کرد که در چه سنی فرد بالغ می‌شود. حتی اگر بدانیم که بلوغ معمولاً

یک دانه شن، توده شن را تشکیل نمی‌دهد.
اگر یک دانه شن توده نباشد، دو دانه شن نیز توده نیستند.
اگر دو دانه شن توده نباشند، سه دانه شن نیز توده نیستند .و این روند ادامه می‌یابد تا جایی که در نهایت هزاران دانه شن هم به نظر توده نمی‌آید.
این پارادوکس به مشکل تبیین مرزهای دقیق و مفاهیم انتزاعی در زبان و منطق اشاره دارد و موجب می‌شود تا درباره چگونگی تعریف دقیق ویژگی‌ها و کمیت‌ها بیشتر فکر کنیم.

[156] The borderline of maturity

در حدود ۴۰ سالگی به پایان می‌رسد و نوجوانی در حدود ۲۰ سالگی آغاز می‌شود، افراد بین این دو سنین دقیقاً در چه وضعیتی قرار دارند؟ در این شرایط، واژه «بالغ» نمی‌تواند مرز روشنی داشته باشد و این نوع مبهم بودن در زبان و مفاهیم به‌طور کلی وجود دارد.

نابالغ ← || نه بالغ و نه نابالغ || ← بالغ

نقطه منفی پایانی ← || موارد مرزی بلوغ || ← نقطه مثبت پایانی

در اینجا، بحث بر سر این است که واژه‌هایی مانند «بلوغ» به‌طور ذاتی مفهومی مبهم دارند. برای مثال، اگر بخواهیم فردی را بالغ بدانیم، نمی‌توان یک معیار ثابت و دقیقی برای تشخیص این وضعیت ارائه کرد. حتی اگر سن را به عنوان یک شاخص در نظر بگیریم، کسی که ۳۹ ساله است و هنوز به ۴۰ سالگی نرسیده، به‌طور قطعی نمی‌توان گفت که او بالغ است یا نه، زیرا ممکن است او از بسیاری جنبه‌ها ویژگی‌های دوران نوجوانی را در خود داشته باشد، حتی اگر از نظر سنی به آستانه بلوغ نزدیک باشد. از سوی دیگر، اگر بخواهیم معیارهای دیگری مانند هوش، احساسات، یا ویژگی‌های روان‌شناختی را در نظر بگیریم، باز هم نمی‌توانیم تعریفی دقیق از «مرد بالغ» ارائه دهیم، چرا که این ویژگی‌ها همگی در افراد مختلف به درجات متفاوتی وجود دارند. به همین دلیل، هرچقدر هم که سعی کنیم ویژگی‌های خاصی را برای تعریف «بلوغ» در نظر بگیریم، در نهایت با مشکلی به نام «ابهام» مواجه خواهیم شد، زیرا هیچ معیاری نمی‌تواند به‌طور قطع تعریف کند که کدام فرد را باید بالغ دانست. این وضعیت به این معناست که واژه‌های صفتی مانند «بلوغ»، «هوش» یا «نابالغی» بیشتر به‌طور کلی و نسبی به کار می‌روند و هیچ معیار ثابت و دقیق نمی‌تواند به‌طور قطعی و بی‌ابهام تعیین کند که فردی دقیقاً کجا در طیف این ویژگی‌ها قرار دارد. بنابراین، مفهوم بلوغ از آن دسته مفاهیمی است که تا حدی به تجربه فردی، شرایط اجتماعی و فرهنگی، و دیگر عوامل بستگی دارد.

بنابراین، هنگامی که در باره موارد مرزی بلوغ صحبت می‌شود، به موقعیت‌ها یا افرادی اشاره دارد که در مرز بین دو حالت یا وضعیت قرار دارند، به‌ویژه زمانی که تشخیص دقیق اینکه فرد بالغ است یا نه دشوار است. دراین موارد، مرزها و تعاریف بلوغ به وضوح مشخص نیست و فرد ممکن است ویژگی‌های هر دو وضعیت (بلوغ و نابالغی) را از خود نشان دهد.

موضوع حقوق انسان‌ها و جایگاه آن‌ها در جامعه، یکی از پرسش‌های بنیادین است که در تحلیل ویژگی‌های انسانی مطرح می‌شود. برای بررسی دقیق‌تر این موضوع، می‌خواهیم تعریفی محدودتر از حقوق انسان‌ها در جامعه ارائه دهیم که به‌ویژه در «اعلامیه جهانی حقوق بشر» بیان شده است. این اعلامیه بر شناسایی کرامت ذاتی و حقوق برابر و غیرقابل‌انکار همه انسان‌ها تأکید دارد و این حقوق را به‌عنوان پایه‌ای برای آزادی، عدالت و صلح در جهان می‌داند. در مقدمه این اعلامیه آمده است که همه افراد از حقوقی یکسان برخوردار هستند، بدون توجه به تفاوت‌های جنسیتی، نژادی، مذهبی و... با این حال، در زمان اجرای این

حقوق، پرسش‌های چالش‌برانگیزی مطرح می‌شود. برای مثال، اگر هر فرد در سن نوجوانی حق آزادی دارد، مانند آنچه که در اکثر کشورهای دموکراتیک به‌رسمیت شناخته شده است، سوالی که مطرح می‌شود این است که مرز سنی برای برخورداری از این حق چگونه تعیین می‌شود؟ به‌طور خاص، اگر سن ۱۸ سالگی را به‌عنوان آستانه بلوغ در نظر بگیریم و ۱۶ سالگی را به‌عنوان سن نابلغی، چگونه می‌توان حق آزادی را برای افرادی که در این میان قرار دارند – یعنی افرادی که در مرز بلوغ هستند – اعمال کرد؟

این افراد نه کاملاً بالغ به حساب می‌آیند و نه به‌طور کامل نابلغ هستند، بنابراین سوال پیش می‌آید که چگونه می‌توان این حق را به آن‌ها اعطا کرد؟ حتی اگر بخواهیم برای برخورداری از حق آزادی سن خاصی را به‌عنوان معیار قرار دهیم، باز هم مشخص نیست که دقیقاً این مرز سنی چگونه باید تعیین شود. به این ترتیب، مفهوم بلوغ در زمینه اعمال حق آزادی به‌طور منطقی و معقولی مبهم باقی می‌ماند. این مسئله نشان می‌دهد که در برخی مواقع، حقوق انسان‌ها در جامعه تحت تأثیر مفاهیم مبهمی مانند بلوغ قرار می‌گیرند که مرزهای دقیق آن به‌سختی قابل تعریف است.

مفهوم عدالت می‌تواند بحث را روشن‌تر کند. براساس اعلامیه جهانی حقوق بشر، عدالت یکی از بسط‌های غیرقابل‌انکار کرامت ذاتی انسان است. در این حالت، عدالت مفهومی کلی است که هم در تعریف و هم در کاربرد، عمومی به نظر می‌رسد، هرچند که در تعریف دقیق‌تر خود، مفهومی مبهم به‌شمار می‌آید. معیارهای دقیق برای تعریف عدالت چیست؟ در چه زمینه‌ای می‌توان آن را محقق ساخت؛ در سطح خانواده، جامعه، ملی یا بین‌المللی؟ عدالت در چه زمینه‌ای مورد نظر است؟ حوزه اجتماعی، اقتصادی، سیاسی یا فرهنگی آن چیست؟ علاوه بر این، عدالت مانند یک بلاغت رازآلود است، یک ایده مقدس که در میان تنوع درک‌ها در فرهنگ‌ها و سنت‌های مختلف محصور است.[157] در عین حال، واضح نیست که نمونه‌های عدالت چیستند؛ دموکراسی، پلورالیسم، حقوق بشر، حاکمیت قانون، یا در بهترین تعریف، اصول جهانی برابری فرصت‌ها و/یا توزیع برابر فرصت‌ها برای همه. عدالت از هر نظر که نگاه کنیم، هم عمومی است و هم مبهم. عمومی بودن عدالت مانع از درک دقیق آن می‌شود و اینکه نمونه مشخص آن چیست. اما عدالت زمانی مبهم می‌شود که به عنوان مثال در حقوق دموکراتیک تجلی پیدا می‌کند. در این حالت، عدالت خود به یک مفهوم مبهم تبدیل می‌شود. مانند حق آزادی که موارد مرزی‌ای ایجاد می‌کند که نشان‌دهنده‌ی ابهام در عدالت هستند. این موارد مرزی نه نشان‌دهنده عدالت هستند و نه نشان‌دهنده بی‌عدالتی. بنابراین، عدالت هم عمومی، هم مبهم و در نتیجه بحث‌برانگیز به نظر می‌آید. در ارتباط با نظریه، درک و تصور نظریه، و یا رابطه بین فردی که آن را درک می‌کند و بافت اجتماعی، عدالت هم عمومی و هم مبهم به نظر می‌رسد.

---

[157] Williamson refers to this point as a natural objection to epistemic account of vagueness; "In border line case, speakers are either agnostic about the application of a term or disagree about its application". Quoted in Williamson, Timothy, Vagueness, Indeterminacy, and Social Meaning, *Critical Studies*, Volume 6, Number 1 (2001), p. 6.

گرچه عمومی بودن مفهوم عدالت باعث می‌شود که درک ما از گسترش‌های دقیق آن به پیچیدگی و سردرگمی کشیده شود، اما تعریف پذیرفته‌شده آن، مانند حقوق دموکراتیک، آن را بسیار مبهم می‌سازد. این همان نقطه است. گسترش‌هایی مانند حقوق دموکراتیک، توزیع برابر فرصت‌ها، و حق آزادی همگی به نظر عمومی و مبهم می‌آیند. عمومی بودن آن‌ها ناشی از تنوع کاربردشان در بافت اجتماعی است، در حالی که مبهم بودن آن‌ها از خود مفهوم ناشی می‌شود، حتی در خاص‌ترین موارد. مفهوم عدالت در دقیق‌ترین تعریف خود نیز نمی‌تواند به‌طور دقیق به گسترش‌ها اعمال شود. هرچقدر هم که تلاش کنیم، همچنان موارد مرزی (مانند دوره نوجوانی برای حق آزادی) وجود دارند که نه عادلانه‌اند و نه غیرعادلانه. به عبارت دیگر، ابهام در مفهوم عدالت ناشی از موارد زیر است:

۱. کسانی که آن را تصور می‌کنند، درک می‌کنند، بیان می‌کنند، و به‌کار می‌برند.
۲. موضوعیت خودِ مفهوم عدالت در ذهن.
۳. ناتوانی انسان در تعیین چگونگی تعیین گستره‌های عدالت.
۴. حتی اگر یک مثال خاص از عدالت مانند حق آزادی در نظر گرفته شود، بازهم هرگونه درک از عدالت همچنان مبهم و غیردقیق باقی خواهد ماند.

اگر دوباره به موضوع حق آزادی بپردازیم، می‌بینیم که این حق به‌طور قطعی برای افرادی که به سن ۱۸ سال رسیده‌اند، به‌طور کامل به رسمیت شناخته می‌شود. اما برای کسانی که هنوز به این سن نرسیده‌اند، به‌طور مستقیم نمی‌توان این حق را اعمال کرد. در این میان، پرسش اصلی این است که وضعیت افرادی که در مرز بین این دو گروه قرار دارند، به چه شکل باید در نظر گرفته شود؟ افرادی که در این محدوده سنی بین نوجوانی و بزرگسالی قرار دارند، نه به‌طور قطعی می‌توان گفت که به‌طور کامل واجد شرایط برای برخورداری از حق آزادی هستند و نه می‌توان آن‌ها را به‌طور کامل از این حق محروم دانست. این وضعیت باعث ایجاد ابهام در تعیین دقیق مرزهای زمانی و قانونی برای اعمال این حق می‌شود. به‌عبارت دیگر، افرادی که در این مرز قرار دارند، وضعیت حقوقی مبهمی دارند که نه به‌طور کامل به آن‌ها این حق تعلق می‌گیرد و نه به‌طور قطعی از آن‌ها سلب می‌شود. این مسئله، که نشان‌دهنده عدم وضوح در مرزهای تعیین‌کننده سن بلوغ و حق آزادی است، یکی از چالش‌های اساسی در تبیین دقیق حقوق فردی و اجتماعی است. به همین دلیل، «مرزهای سنی» برای اعطای حقوق همچنان موضوعی پیچیده و قابل‌بحث است که نمی‌توان آن را به‌راحتی و با قطعیت تعریف کرد.

مواردی که بین انتهای منفی و مثبت طیف نوجوانی قرار دارند، موارد مرزی حق آزادی هستند. بنابراین، از آنجا که نمی‌توانیم مرزهای واضحی بین دو مورد منفی و مثبت ترسیم کنیم، درستی حق آزادی همچنان مبهم باقی می‌ماند. فاصله‌ای که در میان حوزه موارد مرزی است، هرگونه پیش‌فرض مربوط به حق آزادی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. بنابراین، مبهم بودن معمولاً به‌عنوان پدیده‌ای که بر پیش‌فرض‌ها تأثیر می‌گذارد، معرفی می‌شود. به‌طور گسترده پذیرفته شده است که یک واژه تا حدی مبهم است که موارد مرزی را تولید کند. اما دامنه بحث فراتر از این مثال ساده است. «فقط واژه‌های مبهم نیستند، بلکه جملات، مفاهیم،

ویژگی‌ها، حالات امور و اشیاء نیز می‌توانند مبهم باشند. گاهی حتی ادعا می‌شود که هر شیء و هر حالت امور به‌طور اجتناب‌ناپذیری مبهم است».[۱۵۸]

مفهوم عدالت، مانند حق آزادی، با ابهامات زیادی همراه است. حتی اگر عدالت به‌عنوان توزیع برابر فرصت‌ها در نظر گرفته شود، هنوز موارد مرزی زیادی وجود دارد که این تعریف را مبهم می‌سازد. برای مثال، در انتهای منفی طیف، برخی افراد به دلیل هویت ملی یا مدنی خود از بدترین فرصت‌ها محروم هستند، در حالی که در انتهای مقابل، افرادی از بهترین فرصت‌ها بهره‌مند می‌شوند. افرادی که در میانه این طیف قرار دارند، وضعیت مبهمی دارند که نه عدالت را اثبات می‌کند و نه آن را نقض می‌سازد. از این رو، نمی‌توان مرز روشنی برای تعریف عدالت ترسیم کرد. این ابهام تنها در تعریف عدالت محدود نمی‌شود، بلکه در مقایسه وضعیت خاصی در یک جامعه با جامعه‌ای دیگر یا حتی در لایه‌های مختلف یک جامعه یکسان نیز وجود دارد. اگر بپذیریم که موارد مرزی در مفهوم عدالت وجود دارد، نظریه جان رالز که می‌گوید ایده‌های لیبرال (برابری جهانی فرصت‌ها) نباید به مردم غیرلیبرال تحمیل شود، معتبر خواهد بود. اگر این استدلال پذیرفته شود، تهدید بزرگی برای مفهوم عدالت خواهد بود، چرا که به معنای پذیرش هژمونی اقلیتی بر اکثریت جمعیت جهان است که این نوع خاص از لیبرالیسم را دنبال نمی‌کنند.

پذیرش عدالت به‌عنوان یک مفهوم مبهم به این نتیجه می‌رسد که تمام تعاریف عدالت مبهم هستند؛ عدالت، درستی، انصاف، خوبی، ارزش‌های اجتماعی و مفاهیم مخالف آن‌ها همگی مبهم هستند. اگر چنین باشد، چیزی جز مزرعه حیوانات «جورج ارول»[۱۵۹] باقی نمی‌ماند که در آن تمام فضایل، اخلاق و انسانیت تضعیف می‌شود.[۱۶۰] آیا این همان نقطه‌ای است که مبهم بودن به آن می‌رسد؟ بحث باید بیشتر روشن شود.

ویژگی‌های مبهم شامل «سه ویژگی مرتبط با هم هستند که به‌طور شهودی با مبهم بودن آن‌ها پیوند نزدیکی دارند»:[۱۶۱] ۱) موارد مرزی میان قطعیت و عدم قطعیت، ۲) عدم وجود مرزهای دقیق و روشن، ۳) مستعد بودن برای «تناقض دانه‌های شن».

---

[158] Kit Fine termed «extensionally vague» the predicate which has actual cases of borderline application, and «intentionally vague» the predicate which has possible but non-actual cases of borderline application. In Keefe, Rosanna and Smith Peter eds., *Vagueness: A Reader* (MIT Pres Paperback edition, Massachusetts Institute of Technology, 1999), p. 120.

[۱۵۹] مزرعه حیوانات :(Animal Farm) این داستان یک تمثیل است که در آن گروهی از حیوانات مزرعه در تلاش هستند تا از دست رژیم ظلم‌آمیز انسان‌ها رها شوند، اما به تدریج خود به رژیمی مشابه تبدیل می‌شوند. این کتاب به شدت به نقد استالینیسم و سیاست‌های اتحاد جماهیر شوروی می‌پردازد.

[160] Keefe, p cit., p. 3.

[161] Ibid.

۱- مفاهیم اغلب به‌قدری مبهم هستند که باعث ایجاد موارد مرزی می‌شوند. این موارد مرزی به این دلیل به وجود می‌آیند که مفاهیم مبهم در برخی شرایط کاربرد دقیقی ندارند یا به‌طور مشخص نمی‌دانیم چگونه باید آن‌ها را به درستی اعمال کنیم.[۱۶۲] برای مثال، در مفهوم «توزیع برابر فرصت‌ها»، میان دو انتهای دقیق و روشن عدالت، ممکن است شرایطی وجود داشته باشد که مشخص نباشد آیا این توزیع را می‌توان به‌طور درست اعمال کرد یا نه. در چنین شرایطی، مرزهای عدالت تعیین‌پذیر نیستند. در برخی جوامع یا در لایه‌های مختلف یک جامعه، این توزیع به‌طور یکسان و برابر وجود ندارد، و این موجب بروز موارد مرزی می‌شود. این عدم تعیین‌پذیری دقیقاً معادل نقض اصل دوآریته (اصل دوگانه بودن) است. به عبارت دیگر، هیچ تحلیل مفهومی یا تحقیقات تجربی نمی‌تواند به‌طور قطعی و دقیق تعیین کند که آیا فردی با قد ۱/۸ متر «واقعاً» قد بلند است یا خیر، همان‌طور که هیچ‌کس نمی‌تواند ثابت کند که توزیع امکانات آموزشی به‌طور دقیق و برابر در جامعه، در راستای گسترش عدالت است یا نه.

کریسپین رایت این پدیده را به‌خوبی شرح داده است: «برای هر کلمه مبهم، برخی موارد مثبت وجود دارند که ویژگی خاصی را به‌طور واضح دارا هستند، و برخی موارد منفی که فاقد آن ویژگی هستند. اما میان این دو دسته، منطقه‌ای مبهم وجود دارد که به آن دامنه موارد مرزی می‌گویند».[۱۶۳] این دامنه مرزی همان جایی است که مفاهیم مبهم خود را در آن نشان می‌دهند و جایی است که اعمال دقیق آن‌ها دشوار و گاه ناممکن می‌شود. در واقع، این موارد مرزی از ویژگی‌های اساسی مبهم بودن مفاهیم هستند. به عبارت دیگر، مفاهیم مبهم به‌طور طبیعی به فضای خاکستری و نامشخصی منتهی می‌شوند که تعیین حدود و کاربرد دقیق آن‌ها را دشوار می‌سازد.

۲ - مفهوم «موارد مرزی» به‌طور گسترده‌ای به‌عنوان ویژگی‌ای از مفاهیم مبهم شناخته می‌شود که مرزهای دقیقی ندارند. این عدم وجود مرزهای مشخص به این معناست که مفاهیم مبهم در جایی قرار دارند که مرزهای دقیق و شفاف برای تعیین درست و غلط یا درست و نادرست بودن آن‌ها قابل مشخص کردن نیست. اگر بپذیریم که مرزهای دقیق در این مفاهیم وجود ندارد، به نوعی به نقطه‌ای دیگر از «مبهم بودن» می‌رسیم که خود از وجود این مرزهای ناپیدا و مورد بحث ناشی می‌شود. به عبارت دیگر، وقتی مرزهای دقیق میان قطب مثبت و موارد مرزی به‌طور قطعی قابل شناسایی نیست، این موارد مرزی از خود موارد مرزی پدیدار می‌شوند. برای نمونه، در بحث حقوق آزادی، ما نمی‌توانیم به‌طور دقیق مکان فردی را که در انتهای مثبت ایستاده و از این حق برخوردار است مشخص کنیم. به عبارت دیگر، حتی اگر بدانیم فردی به‌طور کلی حق آزادی دارد، نمی‌توانیم دقیقاً مرزی برای تعیین اینکه این فرد در کدام بخش از این حق قرار دارد، رسم کنیم. به همین ترتیب، افراد دیگری

---

162 Vieru Vlad *Vague Concepts and Sorites Paradoxes*, p. 4. Http://www.ici.ro/ici/revista/sic98_3/art09.html.

163 Wright Crispin, The Epistemic Conception of Vagueness, *The Southern Journal of Philosophy*, Volume xxxiii (1994), p. 133.

که در نزدیکی انتهای منفی قرار دارند، نیز قابل شناسایی به‌عنوان کسانی که این حق را ندارند، نمی‌باشند. این وضعیت به نوعی از سلسله‌مراتب در موارد مرزی اشاره دارد که به آن «مبهم بودن در سطح بالاتر» گفته می‌شود. یعنی همان‌طور که نمی‌توانیم مرز دقیقی میان حق آزادی و نبود آن بکشیم، نمی‌توانیم مرز دقیقی میان کسانی که در حال انتقال از یکی به دیگری هستند، تعیین کنیم.

این بحث به ما این نکته را می‌آموزد که اگر بپذیریم که مرزهای دقیق بین دو انتهای مثبت و منفی و موارد مرزی وجود ندارد، در نهایت باید به این نتیجه برسیم که موارد مرزی می‌توانند خود از موارد مرزی دیگر پدید آیند. این پدیده «مبهم بودن در سطح بالاتر» به نوعی انحراف از اصل دوآریته (وجود دو قطب واضح) است که خود ناشی از پذیرش موارد مرزی و ناتوانی در تعیین مرزهای دقیق است. به عبارت دیگر، وقتی با مفاهیم مبهم سروکار داریم، در حقیقت خود مفهوم «مرز» و «تعریف دقیق» را نیز به چالش می‌کشیم، چرا که این مفاهیم از ابتدا به‌طور ذاتی قابلیت تعریف قطعی ندارند.

۳- از منظر تاریخی، این استدلال از زمان‌های باستان مطرح بوده و مورد بحث قرار گرفته است. در یونان باستان، فلاسفه‌ای مانند زینو و ارسطو به نوعی به مشکلات ناشی از مفاهیم مبهم و مرزهای غیرقابل‌تشخیص توجه داشتند. در حقیقت، در فلسفه رواقی[١٦٤] نیز همین معضل در مورد مفاهیمی مانند «فضیلت» یا «خودکفایی» مطرح بوده است. این مسائل نه تنها در فلسفه باستان بلکه در فلسفه مدرن نیز به‌طور مداوم مورد بحث قرار گرفته‌اند. در نهایت، تناقض دانه‌های شن به‌طور مستقیم به یکی از دشواری‌های کلیدی در فلسفه مفاهیم مبهم اشاره دارد: چطور می‌توان بر اساس یک مرز یا تقسیم‌بندی دقیق، مفهومی را تعریف یا ارزیابی کرد که به‌طور ذاتی نامشخص است؟ این مسئله همچنان در زمینه‌های مختلف فکری، از جمله حقوق، اخلاق، و حتی سیاست، یک چالش مهم است .از منظر تاریخی، شکل استدلالی زیر از «تناقض دانه‌های شن» رایج بوده است:

- یک دانه گندم تپه‌ای از گندم را نمی‌سازد.

- اگر یک دانه گندم تپه‌ای از گندم را نمی‌سازد، پس دو دانه گندم هم چنین تپه‌ای را نمی‌سازند.

- اگر دو دانه گندم تپه‌ای از گندم را نمی‌سازند، پس سه دانه هم تپه‌ای از گندم را نمی‌سازند.

---

[١٦٤] فلسفه رواقی (Stoicism) یکی از مکتب‌های برجسته فلسفی در یونان باستان است که در حدود قرن ۳ پیش از میلاد توسط زنون کیتیون (Zeno of Citium) بنیان‌گذاری شد. این مکتب به‌ویژه به دلیل تأکید بر خودکفایی درونی، عقلانیت، و پذیرش وقایع زندگی به‌عنوان بخش‌هایی از نظم طبیعی جهان، شناخته می‌شود.

- اگر ۹٬۹۹۹ دانه گندم تپه‌ای از گندم را نمی‌سازند، پس ۱۰٬۰۰۰ دانه هم تپه‌ای از گندم را نمی‌سازند.[۱۶۵]

در برخورد با «تناقض دانه‌های شن»، فیلسوفان به دو گروه عمده تقسیم می‌شوند:

گروه اول به علل «تناقض دانه‌های شن» پرداخته و به نقص در معنای پیشوند «مبهم بودن» اشاره دارند. این گروه معتقدند که مشکلات ناشی از «تناقض»از آنجا سرچشمه می‌گیرد که پیشوندهای مبهم، مانند «بلوغ»، «عدالت» یا «آزادی»، در معنای خود به‌طور دقیق و واضح تعریف نشده‌اند. به این معنا، مبهم بودن این مفاهیم خود دلیل بروز «تناقض دانه‌های شن» است. از این دیدگاه، مشکل در نحوه استفاده و تعریف خود کلمات است و راه‌حل نیز بر تصحیح یا روشن کردن معنای آن‌ها متمرکز است.

گروه دوم، معرفت‌گرایان، معتقدند ناآگاهی یا عدم شناخت دقیق از مفهوم باعث ایجاد «تناقض دانه‌های شن»می‌شود. آن‌ها بر این باورند که هنگامی که ما با تناقض مواجه می‌شویم، یکی از پیش‌فرض‌ها یا مفروضات نادرست است و با اصلاح آن می‌توان به راه‌حلی منطقی رسید که این تناقض را حل کند. به‌طور خاص، آن‌ها استدلال می‌کنند که ناآگاهی از جزییات یا مرزهای دقیق یک مفهوم موجب بروز مشکلاتی مانند «تناقض دانه‌های شن»می‌شود. بنابراین، با پذیرش این رویکرد، تناقض دانه‌های شن» به‌طور نهایی قابل حل است.

زمانی که عدم‌قطعیت در کاربرد یک مفهوم پذیرفته می‌شود، بلافاصله استدلال‌های تناقض درباره آن مفهوم ظاهر می‌شوند. مثلاً در بحث عدالت، که به‌طور ضمنی مرزهای دقیقی ندارد، وقتی که می‌گوییم یک نقض جزئی از حق آزادی نمی‌تواند به معنای نقض کل مفهوم آزادی باشد، این روند ادامه پیدا می‌کند و می‌گوییم که دو نقض نمی‌تواند مفهومی از حق آزادی را تغییر دهند، سه نقض هم نمی‌توانند، و همینطور به تعداد بیشتر ادامه می‌دهیم. حتی وقتی تعداد نقض‌ها به میلیون‌ها مورد برسد، همچنان به‌طور منطقی استدلال می‌شود که هیچ‌گونه شکافی در اصل حق آزادی وجود ندارد. این روند به‌طور ظاهری درست به نظر می‌رسد، اما در حقیقت، نتیجه نادرست است و ما با استدلالی پیچیده و گیج‌کننده مواجه می‌شویم. البته پذیرش چنین تناقضاتی می‌تواند خطرناک باشد، زیرا منجر به نتیجه‌گیری‌های نادرست و پذیرفتن دیدگاه‌هایی می‌شود که تهدیدی جدی برای حقوق انسان‌ها به حساب می‌آید. به عنوان مثال، این استدلال می‌تواند به گسترش نقض‌های تدریجی حقوق بشر و آزادی‌ها منجر شود، به‌طوری که هیچ‌کدام از نقض‌ها به‌طور واضح و قطعی نقض کننده حق آزادی به حساب نیایند.

در پاسخ به این چالش، گروه معرفت‌گرایان می‌گویند که در نهایت، «تناقض دانه‌های شن»یک تناقض واقعی نیست. دلیل این که موضوعی به تناقض منتهی می‌شود، این است که یکی از مقدمات استدلال نادرست است. این نادرستی به دلیل نقص در آگاهی یا تعریف دقیق

---

[165] Stanford Encyclopedia of Philosophy at: http://plato.stanford.edu/entries/sorites-paradox/.

از مفاهیم به‌وجود می‌آید. بنابراین، به‌جای پذیرش نتیجه نادرست تناقض، ما باید به‌طور منطقی بررسی کنیم که کدام‌یک از پیش‌فرض‌ها اشتباه بوده و آن را اصلاح کنیم.[۱۶۶]

«نادقیق‌بودن» یا مبهم بودن به معنی عدم وضوح یا دقت در مفاهیم است که در واقعیت می‌تواند به دلایل مختلف ایجاد شود. این عدم دقت به‌طور خاص به سه دسته از پیشوندهای مبهم اشاره دارد که در سه دیدگاه مختلف مورد بررسی قرار می‌گیرند:

اول، نظریه‌پردازان هستی‌شناسی: این گروه به وجود اشیاء غیردقیق اعتقاد دارند. به عبارت دیگر، از دیدگاه آن‌ها، برخی از اشیاء یا مفاهیم به‌طور طبیعی در ذات خودشان مبهم هستند. در این رویکرد، مشکل «تناقض دانه‌های شن» با پذیرش این واقعیت که این اشیاء به‌طور ذاتی مبهم هستند، حل می‌شود. به این معنی که به‌طور پیش‌فرض، مفاهیمی مانند «بلوغ» یا «عدالت» می‌توانند خود به‌طور مبهم تعریف شوند و این امر بخشی از طبیعت آن‌هاست.

دوم، نظریه‌پردازان زبان‌شناسی: این گروه، از جمله برساخت‌گرایان، معتقدند که در زبان چیزی وجود دارد که اجازه نمی‌دهد برخی اشیاء یا مفاهیم به‌طور دقیق و قطعی تعریف شوند. این دیدگاه به زبان و ساختار آن توجه دارد و می‌گوید که خود زبان به‌طور طبیعی دارای محدودیت‌هایی است که باعث می‌شود نتوانیم تعاریف دقیق و روشن برای برخی از مفاهیم ایجاد کنیم. به‌عنوان مثال، ممکن است کلمات مانند «پیر» یا «بلوغ» در زبان دچار ابهام شوند و این ابهام از محدودیت‌های زبانی ناشی می‌شود.

سوم، معرفت‌گرایان: این گروه از نظریه‌پردازان معرفت‌شناسی هستند که به ایده «عدم‌قطعیت» در مفاهیم مبهم و غیردقیق اعتقاد دارند. آن‌ها این ابهام را نه ناشی از وجود اشیاء مبهم یا محدودیت‌های زبانی، بلکه ناشی از ناتوانی ما در دانستن مرزهای دقیق آن مفاهیم می‌دانند. در واقع، آن‌ها معتقدند که ما به دلیل فقدان دانش دقیق یا اطلاعات کافی نمی‌توانیم جایی که یک مفهوم شروع یا تمام می‌شود را به‌طور واضح شناسایی کنیم. بنابراین، در این رویکرد، مبهم بودن نتیجه ناتوانی معرفتی ما در شناخت دقیق مرزها یا ویژگی‌های مفاهیم است.

این سه دیدگاه، هرکدام به‌طور متفاوت به مبهم بودن و نادقیق بودن مفاهیم پرداخته و به دنبال حل مشکلات مربوط به ابهام در مفاهیم هستند. دو گروه اول نمایانگر اکثریت فیلسوفان، حداقل در سنت فلسفی انگلو-ساکسون، هستند، در حالی که به نظر می‌رسد معرفت‌گرایان در سنت فلسفه قاره‌ای قرار می‌گیرند. هرکدام از این رویکردها به‌طور خاص به روش‌های مختلفی به موضوع مبهم بودن و عدالت می‌پردازند.

---

[166] Sorites paradox - Odrowaz Joanna- Sypniewska, Vagueness and Contextualism, Volume I: The Formal Turn, in *Philosophy of Language and Linguistic,* Stalmaszczyk, Piotre eds., (De Gruyter, 2014), pp. 171-172.

رویکرد آنگلو-آساکسون :این رویکرد بیشتر در نزد فیلسوفان انگلیسی‌زبان و آمریکایی دیده می‌شود. اینان عموماً بر روی تحلیل‌های دقیق منطقی و تحلیلی تمرکز دارند و به‌طور معمول تلاش می‌کنند تا مشکلات فلسفی از جمله مسائل مبهم بودن مفاهیم را از طریق استفاده از منطق و زبان دقیق حل کنند. در این رویکرد، بحث در مورد مبهم بودن و عدم‌قطعیت مفاهیم، به‌ویژه در مورد عدالت، از طریق ابزارهای فلسفی و منطقی بررسی می‌شود.

رویکرد معرفت‌گرایان (نظریه‌پردازان شناخت‌شناسی): اینان بیشتر در سنت‌های فلسفی قاره‌ای مانند فلسفه قاره‌ای دیده می‌شوند. این رویکرد بر این باور است که ناتوانی انسان در تعیین مرزهای دقیق مفاهیم، به دلیل محدودیت‌های شناختی انسان است. به عبارت دیگر، مبهم بودن مفاهیم نتیجه ناتوانی ما در شناخت دقیق است و نمی‌توانیم همیشه مرزهای قطعی برای مفاهیمی مانند «عدالت» یا «دروغ» مشخص کنیم. این رویکرد بیشتر بر جنبه‌های معرفت‌شناختی و ناتوانی انسان در دستیابی به دانش قطعی تأکید دارد.

البته نسبی‌گرایی را نیز باید در نظر داشت. آنان بر این باور هستند که مفاهیم و ارزش‌ها به‌شدت به فرهنگ و زمینه‌های مختلف بستگی دارند. به عبارت دیگر، هیچ‌یک از این روش‌ها یا تصورات نمی‌تواند به‌طور عینی و قطعی تعیین کند که کدام یک از روش‌های مختلف برای درک واقعیت یا مفاهیم مختلف بهتر یا درست‌تر است. این رویکرد به‌طور غیرمستقیم با اپیستمیکسم در ارتباط است، زیرا هر دو به نوعی به این مسئله اشاره دارند که چون نمی‌توانیم مرزهای دقیقی برای مفاهیم تعیین کنیم، مفهوم‌های مثل «عدالت» یا «درست‌گویی» می‌توانند در زمینه‌های مختلف فرهنگ‌ها و جوامع متفاوت باشند.

در نهایت، این سه رویکرد در خصوص «غیردقیق بودن» و «عدم‌قطعیت» مفاهیم به شیوه‌های مختلفی عمل می‌کنند. معرفت‌گرایان، با پذیرش این که مبهم بودن نتیجه ناتوانی ما در تعیین مرزهای دقیق است، به‌طور نظری آن را حل می‌کنند.[۱۶۷] اما در عین حال، نسبیت‌گرایان معتقدند که این مشکلات ناشی از تفاوت‌های فرهنگی و اجتماعی هستند و به‌طور کلی، نمی‌توانیم یک حقیقت جهانی یا قطعیت مطلق در این مفاهیم پیدا کنیم.[۱۶۸] در اینجا به این نکته اشاره می‌شود که هرچند این دو رویکرد (معرفت‌گرایی و نسبیت‌گرایی) در نگاه اول به نظر می‌رسد که تضاد دارند، اما در نهایت این دو رویکرد می‌توانند در تعریف حقیقت و مفهوم عدالت به‌هم بپیوندند و در کنار هم به درک بهتری از پیچیدگی‌های عدالت برسند. این تنش بین این دو رویکرد ممکن است به ما کمک کند تا مفهوم عدالت را در قالب‌های مختلف فرهنگی و اجتماعی به‌طور دقیق‌تر و منعطف‌تری درک کنیم.

---

[167] Refer to Pheby Keith at: www.jiscmail.ac.uk/files/RESEARCH-LINCOLN/1999-10-13sem01.htm

[168] Kenton Machina Professor of Philosophy and Andes Professor of General Education, Illinois State University, confirmed this view in his answering to my question about the some similarities in source of indeterminacy both traditions.

نظریه معرفت‌گرا در مورد مبهم - نادقیق - بودن

تمامی تعاریف مربوط به غیردقیق بودن بر این نکته تأکید دارند که یک مفهوم به اندازه‌ای مبهم است که نمی‌توان برای آن مرزهای دقیق و روشن تعیین کرد. این فرضیه‌ها، که به‌نظر معقول می‌رسند، منجر به ایجاد مواردی می‌شوند که در مرز میان «دقیق بودن» و «نادقیق بودن» قرار می‌گیرند. در واقع، ناتوانی در تعیین مرز دقیق میان این دو وضعیت باعث بروز موارد مبهم می‌شود که در آن‌ها ما نمی‌دانیم که حقیقتاً چه معنایی دارند یا چگونه باید آن‌ها را ارزیابی کنیم. اما نکته‌ای که باید در نظر گرفت این است که مبهم بودن به‌طور عمیق با مفاهیم روزمره و واقعیت‌های زندگی انسان پیوند خورده است و به همین دلیل، به موضوعی پیچیده و بحث‌برانگیز در فلسفه تبدیل شده است. از منظر تاریخی، این پدیده‌ی غیردقیق بودن به‌عنوان نوعی «تناقض دانه‌های شن» از زمان یونان باستان مطرح شد. در زمان‌های بعدی توجه زیادی به این موضوع نمی‌شد، زیرا آن را به‌عنوان موضوعی جدا از فلسفه در نظر می‌گرفتند. این دوری از توجه به مسئله‌ی غیردقیق بودن ریشه در نگرش غالب فلسفه اروپایی دارد که زبان را صرفاً به‌عنوان ابزاری برای استدلال و ارتباط در نظر می‌گرفت، نه به‌عنوان یک مقوله فلسفی مهم در خود. با این حال، با توجه به تعریفی که بنیان‌گذار سمانتیک در قرن نوزدهم، از زبان ارائه داد، زبان به‌عنوان یک مسأله اصلی در فلسفه شناخته شد و این موضوع باعث شد که توجهات بیشتری به پدیده غیردقیق‌بودن – یا مبهم بودن - جلب شود».[۱۶۹]

از دهه ۱۹۷۰ به بعد، مباحث فلسفی در زمینه زبان، به‌ویژه در حوزه‌های مبهم بودن مفاهیم، باعث شد برخی از فیلسوفان به مسائل شناختی و شناخت‌شناسی در زمینه‌های گسترده‌تر، از جمله سیاست، علاقه‌مند شوند. یکی از مفاهیم مهمی که در این بحث‌ها مورد توجه قرار گرفت، مفهوم «عدالت» است. عدالت، به‌عنوان یک مفهوم مبهم، به ویژه در تحقیقات روابط بین‌الملل، به‌عنوان یکی از چالش‌برانگیزترین مفاهیم مطرح است. محققان در این رشته علی‌رغم اینکه در اقلیت هستند، سوالات معرفت‌شناسانه پیچیده‌ای در رابطه با عدالت و دامنه وسیع‌تر آن طرح کرده‌اند که به عمق و گستره این مفاهیم می‌پردازد. این چالش‌ها در واقع به‌دنبال روشن کردن نحوه تعامل مفاهیم مبهم با حوزه‌هایی چون سیاست و روابط بین‌الملل هستند.[۱۷۰]

این گرایش رو به رشد منجر به طیف جنجالی از استدلال‌ها شد که همراه با ظهور نظریه درخشان تیموتی ویلیامسون،[۱۷۱] به اوج خود رسید. نظریه معرفت‌گرایانه مبهم بودن از سوی ویلیامسون یک رویکرد دقیق و موشکافانه است. خط استدلالی اصیل او با تعهد به

---

[169] Ballmer, T. Thomas & Manfred, Pinkal eds., *Approaching Vagueness* (Amsterdam: Elseiver Science Publishers,1983), p. 1.

[170] An increasingly emerging tendency in the field of international relations is calling epistemological foundations of discipline under question. This tendency resulted to controversial discussions some time in the title of Third debates.

[171] Timothy Williamson

واقع‌گرایی، نقدهای عمیقی به تعاریف پیشین از دقیق‌بودن - مبهم بودن - وارد کرده است. تلاش‌های نظریه‌پردازان معرفت‌گرا برای حل «تناقض دانه‌های شن»، به‌عنوان پیچیده‌ترین و حل‌نشده‌ترین تناقضات و نیز حفره‌های بی‌پایان در ذهن انسان، می‌تواند به‌عنوان عمیق‌ترین تحول در تاریخ بشری در نظر گرفته شود، هرچند با چالش‌های جدی و ادامه‌داری از سوی دیگر نظریه‌پردازان مواجه بوده است. اگرچه نظریه معرفت‌گرایی مبهم بودن توسط کار برجسته ویلیامسون تعریف شده است، چندین فیلسوف دیگر در سال‌های اخیر ویژگی‌های اضافی این نظریه را در اشکال مختلف توسعه داده‌اند.[۱۷۲] معرفت‌گرایی نقطه عطفی در بحث‌های مربوط به مبهم بودن است زیرا بر این باور استوار است که تمام مبهم بودن از ناتوانی ما در دانستن نشأت می‌گیرد که نوعی ناآگاهی است. این نظریه در تلاش برای یافتن یک نظریه معتبر است که بتواند «تناقض دانه‌های شن» را حل کند، و به همین دلیل ترجیح می‌دهند منطق کلاسیک را تغییر دهند.

حال اگر ناآگاهی معرفت‌گرایی را به‌طور جدی بپذیریم، با مشکلی پیچیده در خصوص مفهوم مبهم بودن روبرو خواهیم شد که ممکن است به این نتیجه برسیم که دیگر هیچ نوع مبهمی وجود ندارد، یا حداقل نوع خاصی از آن وجود ندارد. این ویژگی معرفت‌گرایی است که آن را به‌عنوان نظریه‌ای جامع معرفی می‌کند که تمام ابعاد مبهم بودن را در بر می‌گیرد. این موضع کاملاً با دیدگاه متافیزیک‌دانان که به‌دنبال حل پارادوکس «تناقضات دانه‌های شن» هستند، در تضاد قرار دارد. بنابراین، برای پذیرش معرفت‌گرایی باید سه مسئله اصلی را حل کنیم:

الف) باید تعیین کنیم که چه ارزشی از حقیقت به گزاره‌های مرزی تعلق دارد؛

ب) باید مسئله «تناقض دانه‌های شن» را حل کنیم؛

ج) باید توضیح دهیم که چگونه مبهم بودن در سطح بالاتر وجود دارد و چگونه به آن پرداخته می‌شود.[۱۷۳]

نظریه معرفت‌گرایی در مورد «نادقیق‌بودن» با درجه بالاتری از پیچیدگی

غیردقیق‌بودن با مرتبه بالاتر از پیچیدگی به یک پدیده فلسفی اشاره دارد که زمانی رخ می‌دهد که هیچ مرز واضحی برای مفاهیم مشخص نباشد. این پدیده در صورتی بروز می‌کند که نواحی مبهمی میان دو حالت قطعی وجود داشته باشد و این به طور خاص در مفاهیم گسترده مانند «حق آزادی» مشاهده می‌شود. برای مثال، اگر فرض کنیم که افرادی که حق آزادی دارند در انتهای مثبت طیف قرار می‌گیرند و کسانی که از این حق بهره‌مند نیستند در انتهای منفی، هیچ مرز واضحی برای تشخیص دقیق آن‌هایی که در میان این دو گروه قرار

---

[172] Roy Sorensen, Paul Harwich, Gareth Evans, Hartley Field, Vann Williamson, Stephen Schiffer, Gary Ebbs and others. Epistemicism

[173] Odrowaz, op cit., p. 1.

دارند وجود ندارد. در این حالت، ما نمی‌توانیم به راحتی تشخیص دهیم که دقیقاً کدام افراد در کدام بخش از این طیف قرار دارند.

در زمینه عدالت، همین مشکل به‌ویژه بارز است. در جوامعی که مردم از حق ذاتی خود برای دسترسی برابر به فرصت‌ها محرومند (مانند کشورهای در حال توسعه یا رژیم‌های تمامیت‌خواه)، به راحتی نمی‌توان گفت که آیا این وضعیت «غیردقیق» است یا نه. در عوض، در جوامعی که از حقوق و آزادی‌های بیشتری برخوردارند (مانند کشورهای دموکراتیک)، وضعیت دقیق‌تر به نظر می‌رسد. اما در مورد جوامعی که در میانه‌ی این طیف قرار دارند، مانند کشورهای شمالی، ما نمی‌توانیم به راحتی بگوییم که وضعیت آن‌ها قطعاً «درست» است یا «غلط». این پدیده باعث می‌شود که نتوانیم مرزهای دقیقی برای این مفاهیم بکشیم و آن‌ها را به‌طور قطعی تعیین کنیم. به عبارت دیگر، در میان این جوامع، یک سلسله‌مراتب مبهم از موارد مرزی وجود دارد که هیچ‌گاه به وضوح تعریف نمی‌شود و این امر باعث پیچیدگی‌های بیشتری در تحلیل مفاهیم عدالت و حقوق انسانی می‌شود.

حتی اگر ما تقسیم‌بندی جوامع را به دسته‌های مختلف بپذیریم، مانند جوامع دموکراتیک آرمان‌شهری در انتهای مثبت و جوامع در حال توسعه یا توتالیتر در انتهای منفی، همچنان نمی‌توانیم از نبود مرزهای دقیق بین جوامع مختلف چشم‌پوشی کنیم. به این معنا که جوامعی که در میانه این طیف قرار دارند، نه به‌طور قطعی می‌توانند گفت که عدالت را تحقق می‌دهند و نه می‌توان آن‌ها را به‌طور قطعی فاقد عدالت دانست. مثلاً اگر جامعه‌ای را در نظر بگیریم که به‌طور شهودی عدالت را در انتهای مثبت طیف، یعنی در جوامع دموکراتیک آرمان‌شهری، کاملاً تحقق‌یافته می‌بینیم، برای جوامعی که بعد از آن قرار دارند، به سختی می‌توان گفت که وضعیت آن‌ها دقیقاً چه‌طور است. این وضعیت باعث می‌شود که یک سلسله‌مراتب مبهم از جوامع شکل بگیرد که در آن هر جامعه در طیف عدالت قرار می‌گیرد، اما مرزهای دقیق و روشن بین این جوامع وجود ندارد.

این سلسله‌مراتب مبهم ما را به پذیرش این نکته متعهد می‌کند که هیچ نقطه‌ای در این طیف وجود ندارد که بتوان به‌طور قطعی گفت که دیگر هیچ نوع مبهمی در آن وجود ندارد. به عبارت دیگر، هر جامعه‌ای که در این سلسله‌مراتب قرار می‌گیرد، می‌تواند نمونه‌ای از «مبهم بودن با مرتبه بالاتر پیچیدگی» باشد. به این ترتیب، مسائل مرزی به‌طور پیوسته ادامه می‌یابند و هیچ مرز روشنی برای تفکیک جوامع وجود ندارد. سوالی که پیش می‌آید این است که آیا این ناتوانی در تحلیل مرزهای عدالت به دلیل خود ذات مبهم عدالت است یا به این دلیل که ما نمی‌دانیم دقیقاً چگونه باید این مفاهیم را توسعه دهیم و مرزهای آن‌ها را مشخص کنیم؟ اگر دلیل آن عدم توانایی در تعریف دقیق این مفاهیم است، پس چرا نتوانسته‌ایم مرزهای آن‌ها را به‌طور شفاف مشخص کنیم؟ این سؤالات عمیق و فکری هستند که معرفت‌گرایان باید برای پاسخ به آن‌ها، به ویژه اگر بخواهند دیدگاه خود را به‌طور اصولی اثبات کنند، حل کنند.

معرفت‌گرایان، که پذیرش مرزهای دقیق و شفاف را در مورد مفاهیم مبهم تأکید می‌کنند، ایده‌ی وجود موارد مرزی را انکار می‌کنند. به عبارت دیگر، آن‌ها معتقدند که مفاهیم

مبهم نباید جایی برای نواحی یا موارد مرزی داشته باشند که در آن‌ها نمی‌توانیم به‌طور قطعی تصمیم بگیریم که آیا یک گزاره درست است یا نادرست. با این حال، با توجه به شواهد منطقی و استدلال‌های معقول، پذیرش مبهم بودن مرتبه بالاتر، که به معنای وجود سلسله‌مراتب‌های مبهم در مفاهیم است، در برخی موارد تأیید شده است. این پذیرش به این معناست که حتی اگر در ابتدا تمایزات دقیق بین مفاهیم وجود نداشته باشد، همچنان می‌توان از این ایده دفاع کرد که برخی گزاره‌ها یا وضعیت‌ها در مرزهای مبهم قرار دارند، به‌ویژه زمانی که در مورد مفاهیمی مانند عدالت یا آزادی صحبت می‌کنیم. به همین دلیل، اثبات نفی مبهم بودن مرتبه بالاتر از دیدگاه معرفت‌گرایی، نیازمند استدلال‌های دقیق‌تر و پیچیده‌تری است. به عبارت دیگر، برای رد کردن این ایده از منظر معرفت‌گرایی، باید دلیل قوی‌تری ارایه شود که بتواند شواهد منطقی و تجربی موجود را نادیده بگیرد یا توضیح دهد. این موضوع تأکید می‌کند که مبهم بودن مفاهیم و چالش‌های مربوط به مرزهای آن‌ها نه‌تنها یک مسئله‌ی فلسفی پیچیده است، بلکه حل آن نیازمند تفکر عمیق و بررسی دقیق‌تر مفاهیم بنیادی در فلسفه زبان و معرفت‌شناسی است.

«پاول هاروویچ» استدلال‌های دیگری را برای تقویت وجود مرزهای تیز ارائه می‌دهد. او ایده‌ی امکان تمایز میان حقیقت و حقیقت معین را نقد می‌کند و می‌گوید که میان حقیقت و عدم حقیقت یک فضا وجود دارد. «بنابراین، مرزهای تیز به‌طور کامل با موارد مرزی سازگار هستند». هاروویچ با این استدلال می‌گوید: «ما می‌توانیم حقیقت را از حقیقت نامعین تمایز دهیم و بدین ترتیب وجود مرزهای تیز را با روش خاص خودمان در پاسخ به موارد مرزی آشتی دهیم».[۱۷۴]

معرفت‌گرایی و غفلت

ناآگاهی هسته اصلی نظریه معرفت‌گرایی است. براساس این رویکرد، عدم‌قطعیت در مفاهیم مبهم وجود دارد، اما هیچ‌گاه اصل دوجمله‌ای را انکار نمی‌کند. چگونه چیزی می‌تواند مشخص باشد و در عین حال اصل دوجمله‌ای را نقض نکند؟ در مورد عدالت، چگونه می‌توان گفت که عدالت نامعین است چون قادر به تشخیص دقیق مرزهای آن نیستیم؟ و چگونه می‌توان در عین حال تلاش کرد که حقیقت آن را بر اساس اصل دوجمله‌ای حفظ کنیم؟ پاسخ به این سوالات پیچیده چیست؟ ویلیامسون معمای این مسئله را به ایده ناآگاهی ارجاع می‌دهد. او معتقد است که در صورت عدم‌قطعیت، جایی که موارد مرزی به نظر می‌رسند، حقیقتی وجود دارد، اما ما در موقعیتی نیستیم که بدانیم آن حقیقت چیست. این ناآگاهی به دلیل عدم دقت یا ناآگاهی از ارزش‌های حقیقی آن مفهوم است. در شرایطی که یک عمل نقض حق آزادی رخ می‌دهد، نکته این است که چنین نقضی به‌طور کامل حق را انکار می‌کند، اما ما نمی‌توانیم نقطه دقیق تغییر از حق به عدم‌حق را مشخص کنیم. شناسایی نقطه تبدیل از عدالت به عدم‌عدالت فراتر از توان معرفتی ماست. ما از آن نقطه تبدیل ناآگاهیم. این به این معنا نیست که مفهوم عدالت مبهم است و نمی‌تواند عدالت را به‌عنوان ویژگی خود نشان دهد. این راه‌حل ویلیامسون برای

[174] Horwich, Paul, The Sharpness of Vague Terms, *Philosophical Topics*, Volume 28, Number 1(Spring 2000), p. 88.

پاسخ به این سوال است که چرا ما قادر به شناسایی دقیق گسترش‌ها نیستیم. به همین دلیل است که مفاهیم به نظر مبهم می‌آیند. ناآگاهی به‌عنوان منبع عدم‌قطعیت ویژگی‌های جذابی دارد، بنابراین می‌توانیم به پاسخ‌های معقولی برسیم که چرا مفاهیم به نظر مبهم می‌آیند. در این تصور از مبهم بودن به‌عنوان ناآگاهی، هم دانش و هم عدم توانایی در دانستن همیشه مربوط به ناآگاهی فرد است، یا به عبارت دیگر ناآگاهی از دانستن. ایده‌های ویلیامسون «تصور مبهم بودن را به‌طور گسترده به‌عنوان مسأله‌ای از ناآگاهی، با رابطه‌ای از منطق کلاسیک و متافیزیک دوگانه‌ای که به آن مربوط است، ترکیب می‌کند».[۱۷۵] مزیت ناآگاهی معرفت‌گرایی این است که به تمام بحث‌های مناقشه‌برانگیز در مورد مبهم بودن پایان می‌دهد؛ «نظریه معرفت‌گرایی به ما این امکان را می‌دهد که هم منطق کلاسیک و هم اصل دوجمله‌ای را درباره حقیقت و کذب حفظ کنیم، با تمام مزایای آن‌ها؛ سادگی، وضوح، قدرت، موفقیت‌های گذشته و یکپارچگی با نظریه‌های تاییدشده در سایر حوزه‌ها». معرفت‌گرایان با این توجیه، نه تنها سعی در حفظ ارزش حقیقت دارند، بلکه پاسخ‌های معرفت‌گرایی به سوالات معنایی نیز می‌دهند.

عدالت، زبان و کاربرد اجتماعی

ابهام یا عدم‌دقیق‌بودن چگونه ایجاد می‌شود؟ در دفاع از نظریه معرفت‌گرایی برای توضیح مفاهیم مبهم، ویلیامسون استدلالی جامع ارائه می‌دهد که ترکیبی از تحلیل معنایی و کاربردی است. او ناآگاهی را به عنوان منبع اصلی ابهام معرفی می‌کند و این ایده را در قالب سیستم منطقی فِرگه‌ای توضیح می‌دهد. منطق‌دانان با مقایسه تحلیل‌های منطقی و پدیده ابهام، سعی دارند علل ایجاد این ابهام را توضیح دهند. اپیستمیکست‌ها نیز برای حل این مشکل به ناآگاهی و ناتوانی در شناخت دقیق مرزها و گسترش‌های مفاهیم مبهم اشاره می‌کنند. با این حال، این رویکرد با نقدهایی روبه‌رو شده، به ویژه از سوی کسانی که به وجود عدم‌قطعیت در ابهام و منطق فازی اعتقاد دارند.

در زبان و استفاده، در مقابل، خط استدلال به‌طور منطقی تحت تأثیر تغییر رادیکال از تحلیل منطقی به فلسفه عملی قرار می‌گیرد که موجب تنوع در شناخت می‌شود. دیدگاه‌های بعدی از فلسفه سنتی فراتر می‌روند و حتی آن را کاهش می‌دهند. این دو رویکرد نتایج متفاوتی دارند؛ در حالی که رویکرد دوم با کاهش زبان به استفاده در یک زمینه اجتماعی، به نوعی تنوع و گوناگونی می‌انجامد، در رویکرد اول دوگانگی در ذات زبان با تأیید اصل دوجمله‌ای حفظ می‌شود. تحلیل منطقی به درست یا نادرست می‌رسد، در حالی که رویکرد استفاده و معنی تمام مقدمات منطقی برای آن گزاره را پایان می‌دهد. به طور استدلالی، حتی اگر این دو خط استدلال با یکدیگر تناقض نداشته باشند، هرکدام می‌توانند یک ویژگی از ابهام را روشن کنند. ویلیامسون چگونه می‌تواند چنین تضادی را حل کند؟ چگونه اصل دوجمله‌ای (درست یا نادرست) را حفظ می‌کند و به طور منطقی علت ابهام را در یک توضیح عمیق‌تر و اساسی

---

[175] Hyde, Dominic *Higher Order Vagueness*, *Mind*, Volume 103, Issue 409 (January 1994), p. 35.

بیان می‌کند که در نتیجه اصل دوجمله‌ای را نقض می‌کند؟ قبل از بحث در این‌باره، لازم است بدانیم که نکات اصلی در فلسفه بعدی ویتگنشتاین چیست و چگونه ویلیامسون از آن الهام گرفته است. در ابهام، او از میراث ویتگنشتاین در شباهت‌های خانوادگی پیروی می‌کند، در حالی که در نوشتار دیگری به‌طور مستقیم به سوپروینینس معنی به استفاده و عمل اجتماعی پرداخته است.[۱۷۶]

در فلسفهٔ اولیهٔ ویتگنشتاین، به‌ویژه در *تراکتاتوس لوجیکو-فلسوفیکوس*[۱۷۷]، او ایدهٔ «نظریهٔ تصویر» را مطرح می‌کند که در آن زبان و ساختار منطقی آن به‌عنوان تصویری از واقعیت شناخته می‌شوند. در این دیدگاه، ابهام و نامشخص بودن چیزی خارج از چارچوب‌های دقیق منطقی و زبان‌شناختی نیست، و در واقع، هرگونه ابهام در زبان باید از طریق تحلیل‌های دقیق منطقی برطرف شود. این نگرش مشابه با تفکر فِرگه است که بر اساس آن، زبان باید شفاف و دقیق باشد تا مفاهیم به‌طور قطعی و واضح بیان شوند. ابهام در این چارچوب، چیزی است که باید با دقت منطقی برطرف شود. اما ویتگنشتاین در فلسفهٔ بعدی خود تغییرات بنیادینی را در این نگرش ایجاد می‌کند. او در این دوره به‌ویژه در *تحقیقات فلسفی*، شروع به نقد فلسفهٔ اولیه‌اش و همچنین اندیشه‌های فِرگه می‌کند. او به این نتیجه می‌رسد که ابهام بخشی غیرقابل اجتناب از زبان است، و تلاش برای از بین بردن آن به‌وسیلهٔ ساختارهای منطقی، به هیچ نتیجه‌ای نمی‌رسد. ویتگنشتاین در فلسفهٔ بعدی‌اش به‌جای جستجوی شفافیت و دقت منطقی، بر «استفاده» زبان تأکید می‌کند و می‌گوید که معانی واژه‌ها نه در ایده‌آل‌های منطقی یا مفهومی بلکه در نحوهٔ استفاده از آن‌ها در موقعیت‌های واقعی و کاربردی است که شکل می‌گیرند.

این تغییر در نگرش ویتگنشتاین به ابهام، به‌ویژه در بخش «ما می‌خواهیم بگوییم که هیچ‌گونه ابهامی نمی‌تواند در منطق وجود داشته باشد» به این معناست که در منطق و تحلیل‌های دقیق فلسفی، ما نمی‌توانیم ابهام را به‌عنوان یک ویژگی قابل‌قبول بپذیریم. این گزاره می‌تواند به این شکل تفسیر شود که در دنیای منطقی و دقیق، زبان باید به‌گونه‌ای باشد که هیچ‌گونه ابهامی در آن باقی نماند. اما ویتگنشتاین سپس اشاره می‌کند که ابهام در زبان طبیعی و زندگی روزمره امری غیرقابل اجتناب است، و نباید به‌طور مصنوعی سعی کنیم آن را از بین ببریم.

ویتگنشتاین توجه خود را به ارزش عملی زبان در موقعیت‌های اجتماعی مختلف معطوف می‌کند و واژه‌ها را مانند ابزار درک معنا می‌داند. این تغییر جهت رادیکال به ویژگی‌های کاربردی زبان منجر به فلسفه‌ورزی فلسفه می‌شود؛ «فلسفه یکی از علوم طبیعی نیست».[۱۷۸] او متوجه شد که تحلیل منطقی انعطاف‌پذیر نیست، انتزاعی است و ارتباطی با استفاده اجتماعی ندارد؛ بلکه نمایانگر یک گرایش دائمی در اندیشه انسانی است. عدالت، در

---

[176] Williamson, op cit. p.7.

[177] Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophius* (Penguin, 2023).

[178] Hanfling, Oswald, *Wittgenstein’s Later Philosophy* (New York: State University of New York Press, 1989), p. 35.

مثال ما، به نظر مبهم و بحث‌برانگیز می‌آید، زیرا به شیوه‌ای انتزاعی بحث می‌شود یا بر پایه علمی مطرح می‌شود. مبنای علمی نمی‌تواند تکثر کاربرد آن را در جوامع مختلف توجیه کند. این امر منجر به معنای پارادوکسیکال می‌شود و به گسترش‌های مبهم منتهی می‌شود. گرایش‌های کنونی در عدالت اجتماعی از دیدگاه فردگرایانه فلسفی رولز جدا می‌شود و با انتقاد از آن می‌گوید: «نظریه‌های لیبرال که دارایی نابرابر را از شخصیت ذهنی استنتاج می‌کنند، بدون بازنگری در متون کلاسیک و تفسیر معاصر نمی‌توانند دوباره تصدیق شوند.» وقتی عدالت در کاربرد اجتماعی قرار می‌گیرد، درک مبهم آن از بین می‌رود و تکثر آن جلب توجه می‌کند[۱۷۹]. من فکر می‌کنم که در چنین نقطه‌ای از تأثیر، نظریه ابهام به عنوان ناآگاهی و کاربرد و معنا یکدیگر را ملاقات می‌کنند تا مشکل ابهام را حل کنند. ما ناآگاه هستیم چون نمی‌توانیم دقیقاً مکان‌های گسترش‌های عدالت را بدانیم، و نمی‌دانیم زیرا در تحلیل منطقی محدود شده‌ایم. عدم‌قطعیت در نظریه اول ظاهر می‌شود، چون مفهوم عدالت با ایستادن بر روی اشیاء معنا می‌یابد. و ابهام هیچ‌گاه در رویکرد دومی اهمیت ندارد، زیرا مفهوم عدالت به عنوان بخشی از زندگی عملی در نظر گرفته می‌شود.

نظریه تصویر زبان ویتگنشتاین یک مسئله از تطابق یا واقعیت است، در حالی که در فلسفه بعدی، زبان به عنوان یک فعالیت عملی، بخشی از زندگی عملی است. این با ایده‌های منطقی‌هایی که هر چیزی را با نمادهای منطقی یا استدلال‌های ریاضی تحلیل می‌کنند، متفاوت است. در اینجا توجه بر تکثر و تنوع استفاده از زبان است؛ در کاربرد عملی آن. ایده ویتگنشتاین این است که «واژه بازی زبان باید به طور برجسته‌تری بیان کند که صحبت کردن زبان بخشی از یک فعالیت یا شکلی از زندگی است. زبان یک فعالیت عملی است ــــ این به این معناست که زبان بخشی از آن چیزی است که ما انجام می‌دهیم و چگونه زندگی می‌کنیم؛ این یک شکل از زندگی است. این همیشه با ساختارهای منطقی که منطقی‌ها مانند فِرگه و نویسندهٔ *تراکتاتوس* توصیف کرده‌اند، مطابقت ندارد». ویتگنشتاین در ابتدای *تحقیقات* خود به این نکته توجه می‌کند که چگونه تصاویر فِرگه‌ای و آگوستینی زبان را با توضیحاتی دربارهٔ نحوه استفاده از کلمات مقایسه می‌کند.[۱۸۰]

توضیح علل و ویژگی‌های ابهام هیچ‌گاه مشکل پارادوکس‌ها را حل نمی‌کند. مشکل همچنان حل‌نشده باقی می‌ماند و در بهترین نگاه خوش‌بینانه، استدلال‌ها همچنان روی سطح شناور می‌مانند. ارزش استدلال‌ها دربارهٔ ابهام در تحلیل منطقی، به نظر من، این است که تنها به درک مشکل در بافتار کمک می‌کند و نه اینکه آن را حل کند. در حالی که در معرفت‌گرایی، عدم‌قطعیت به طور نزدیک به ناتوانی از دانستن مرتبط است، ایده ویتگنشتاین از زبان به عنوان زندگی عملی، با توضیح چگونگی استفاده از یک واژه، به دانستن چگونگی استفاده از مفاهیم می‌پردازد. این تغییر اساسی، عدم‌قطعیت را از مفاهیم حذف کرده و پارادوکس‌های

---

179 Zucker, Ross, *Democratic Distributive Justice* (Cambridge University press, Cambridge, 2001), p. 30.

180 Colin Koopman *"Wittgenstein's Treatment of vagueness"* quoted in: http://colin.untext.com/philtexts/98witt11.html.

ابهام را برای همیشه حل می‌کند. در نتیجه، معنای یک مفهوم از طریق استفاده آن درک می‌شود، به همین ترتیب، معنای عدالت نیز به طور کامل از طریق استفاده آن در زبان درک می‌شود. استدلال‌های بعدی ویلیامسون در استفاده و معنا با این رویکرد هم‌راستا است تا مشکلات پنهان تحلیل منطقی در ابهام را کشف کند. او می‌گوید: «معنا بر استفاده سرپوش می‌گذارد، به این معنا که هیچ تفاوتی در معنا نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر اینکه تفاوتی در استفاده وجود داشته باشد».[۱۸۱]

طبق نظر ویتگنشتاین، معنا و استفاده (کاربرد) هویت یکسان دارند و از یکدیگر جدا نیستند. با این حال، استفاده در نظر ویتگنشتاین چیزی خارج از زبان نیست، بلکه «معنای یک واژه استفاده آن در زبان است». «با بازگرداندن واژه‌ها از دنیای متافیزیکی به دنیای استفاده‌های روزمره‌شان»، این رویکرد به خوبی معنای عدالت را نشان می‌دهد.[۱۸۲] ایده هویت در معنا و استفاده، چالشی است، در صورتی که مفهوم به طور نادرست برای سیاست‌های خاص مورد استفاده قرار گیرد. چگونه می‌توان اقدامات خشن در رفتار انسانی یا محروم کردن افراد از حقوقشان را توجیه کرد؟ ایده هویت، معیاری است برای تعریف صحیح عدالت در برابر سوءاستفاده‌های آن. معنا در استفاده، نقطه عطفی است در بازنگری وظایف عملی فلاسفه برای تأمل در دنیای واقعی؛ «وظیفه ما به عنوان فلاسفه این نیست که پشت میز بنشینیم و طبیعت عالی واقعیت و حقیقت را تفکر کنیم، بلکه این است که توضیح دهیم که چگونه ما واقعاً از واژه‌هایی مانند واقعی و درست استفاده می‌کنیم».[۱۸۳]

نتیجه‌گیری

تحقیقات فلسفی در زمینهٔ عدالت به طور عمیق در تاریخ تفکر بشر ریشه دارند و می‌توان آن‌ها را در تعالیم دینی، تلاش‌های فلسفی و شیوه‌های اجتماعی مختلف پیگیری کرد. در طول تاریخ، عدالت همیشه به‌عنوان یک مفهوم کلیدی در اندیشه‌های بشری مطرح بوده است، اما تفسیر و تعریف آن در هر دوره و در هر زمینه‌ای متفاوت بوده است. در آغاز، مفهوم عدالت به‌نظر می‌رسید که چیزی عمومی و بدیهی باشد که همه آن را به یک صورت می‌شناختند و درک می‌کردند. با این حال، با گذشت زمان و پیچیدگی‌های جوامع انسانی، تعریف این مفهوم نیز پیچیده‌تر و تخصصی‌تر شد.

امروزه، عدالت به مفاهیم خاص‌تری تقسیم می‌شود که هرکدام بار معنایی متفاوتی دارند، مانند حقوق دموکراتیک، حقوق اقتصادی، و توزیع برابر فرصت‌ها. این تفکیک‌ها باعث شده‌اند که مفهوم عدالت به مفهومی نسبی و پیچیده‌تر تبدیل شود که دیگر نمی‌توان آن را به‌سادگی توضیح داد. برای مثال، عدالت اقتصادی ممکن است با عدالت اجتماعی تفاوت‌هایی داشته باشد، و یا عدالت در توزیع فرصت‌ها ممکن است با عدالت در رفتار با افراد متفاوت

---

[181] Williamson, op cit., p. 7.
[182] Hanfling Oswald, op cit., p. 43.
[183] Magee Bryan, op cit., p. 332.

باشد. در نتیجه، عدالت به‌عنوان یک مفهوم کلی، دیگر قابل‌فهم به‌طور یکسان برای همه نیست و در هر زمینه، تعریف و مصادیق آن متفاوت می‌شود.

علاوه بر این، یکی از ویژگی‌های مهم مفهوم عدالت این است که دارای «موارد مرزی» است؛ یعنی جاهایی وجود دارد که نمی‌توان به‌طور قطعی گفت که آیا عملی یا وضعیتی عادلانه است یا غیرعادلانه. این «موارد مرزی» باعث می‌شوند که محدودهٔ عدالت به‌طور دقیق مشخص نشود و همواره بخشی از این مفهوم در حالت «ابهام» باقی بماند. این ابهام ممکن است به دلیل پیچیدگی‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی باشد که در آن عدالت باید اعمال شود. به عنوان مثال، در جوامعی با تفاوت‌های طبقاتی یا فرهنگی گسترده، ممکن است تصمیم‌گیری در مورد آنچه که عادلانه است دشوار باشد، زیرا آنچه برای یک گروه عادلانه به نظر می‌رسد، ممکن است برای گروه دیگر این‌طور نباشد.

علاوه بر پیچیدگی‌های اجتماعی و فرهنگی، مفهوم عدالت با روابط پیچیده‌ای با بافت‌های اجتماعی و سیاسی مرتبط است. در هر جامعه‌ای، تعریف عدالت می‌تواند تحت تأثیر ساختارهای قدرت، نهادهای اجتماعی، و تاریخ سیاسی قرار بگیرد. به این ترتیب، عدالت به چیزی تبدیل می‌شود که نه تنها یک مفهوم فلسفی است، بلکه با شرایط خاص هر جامعه در هم آمیخته است. همین ارتباط پیچیده باعث می‌شود که مفهوم عدالت از نظر فلسفی به‌طور دائم دستخوش تغییرات و چالش‌ها باشد.

تحلیل منطقی می‌تواند به‌عنوان ابزاری قدرتمند برای روشن‌سازی مفهوم عدالت و کشف جنبه‌های پنهان آن در نظر گرفته شود. این تحلیل به ما کمک می‌کند تا عدالت را نه تنها به‌عنوان یک مفهوم انتزاعی بلکه به‌طور دقیق‌تر و با جزئیات بیشتر درک کنیم. یکی از ویژگی‌های اصلی عدالت، گستردگی و پیچیدگی آن است، به‌طوری‌که نمی‌توان آن را به‌طور یکسان در همه موقعیت‌ها و شرایط به کار برد. تحلیل منطقی به ما این امکان را می‌دهد که این پیچیدگی‌ها را شفاف‌تر کنیم و مرزهای مختلف این مفهوم را بازشناسی کنیم. برای مثال، زمانی که می‌خواهیم عدالت را در زمینه‌های مختلفی مانند عدالت اجتماعی، اقتصادی یا قضائی بررسی کنیم، تحلیل منطقی می‌تواند به تفکیک و تشخیص دقیق تفاوت‌ها کمک کند. این تحلیل به‌ویژه زمانی مفید است که مفهوم عدالت در میان اختلافات فرهنگی، اجتماعی یا سیاسی در حال بررسی باشد، جایی که درک یکسان از عدالت ممکن است وجود نداشته باشد. در این شرایط، ابزارهای منطقی می‌توانند به ما نشان دهند که کجا ممکن است ابهام ایجاد شود، به‌طور مثال، در مواردی که مرز بین عدالت و بی‌عدالتی به وضوح مشخص نیست. این تحلیل همچنین می‌تواند به ما کمک کند که درک دقیق‌تری از مفاهیمی مانند «توزیع برابر فرصت‌ها»، «حقوق دموکراتیک»، یا «عدالت اقتصادی» پیدا کنیم و ببینیم که این مفاهیم ممکن است در موقعیت‌های خاص به چه معناهایی برسند. همچنین، در دنیای واقعی، شرایط پیچیده‌ای وجود دارد که در آن‌ها عدالت نمی‌تواند به‌طور ساده و بدون در نظر گرفتن بافت‌های اجتماعی و سیاسی تعریف شود. تحلیل منطقی می‌تواند به ما کمک کند تا این بافت‌ها و شرایط را در نظر بگیریم و بفهمیم که عدالت در چنین شرایطی چه ویژگی‌هایی دارد.

ایده‌های ویتگنشتاین در مورد زبان در فلسفهٔ خود تحولاتی اساسی ایجاد کرد و یکی از این تحولات، تغییر نگاه به مسألهٔ «نادقیق بودن» یا ابهام بود. در فلسفهٔ سنتی، به‌ویژه در رویکردهای منطقی‌گرایانه، ابهام به‌عنوان یک مشکل نظری و مفهومی در نظر گرفته می‌شد که باید از طریق تحلیل‌های دقیق منطقی حل می‌شد. به عنوان مثال، فِرگه و برخی دیگر از فیلسوفان تحلیلی بر این باور بودند که زبان باید از هرگونه ابهامی عاری باشد تا مفاهیم دقیق و شفاف به‌طور کامل منتقل شوند.

اما ویتگنشتاین در فلسفهٔ خود تغییر اساسی ایجاد می‌کند. او برخلاف منطقی‌گرایان، به جای تمرکز بر ابهام به‌عنوان یک مشکل فلسفی یا نظری که باید از طریق تحلیل منطقی حل شود، به زبان به‌عنوان ابزاری عملی و وابسته به استفاده‌های روزمره نگاه می‌کند. در این دیدگاه جدید، زبان نه به‌عنوان یک سیستم انتزاعی و منطقی، بلکه به‌عنوان بخشی از زندگی اجتماعی و عملی انسان‌ها بررسی می‌شود. به عبارتی دیگر، ویتگنشتاین به‌جای این‌که به دنبال تعریف دقیق و شفاف مفاهیم باشد، به دنبال درک این است که چگونه مردم از زبان در زندگی روزمره استفاده می‌کنند و چطور معنی در این استفاده‌های عملی شکل می‌گیرد.

ویتگنشتاین به‌ویژه در *تحقیقات فلسفی* خود به‌وضوح نشان می‌دهد که ابهام در زبان نه یک مشکل نظری است که باید حل شود، بلکه ویژگی‌ای طبیعی و غیرقابل‌اجتناب از زبان است. او معتقد است که در بسیاری از مواقع، ابهام خود بخش جدایی‌ناپذیر از کاربردهای مختلف زبان است و ما نمی‌توانیم به‌طور قطعی و روشن هر چیزی را در زبان به‌طور کامل و بدون ابهام بیان کنیم. در این نگاه، ابهام نه یک نقص یا مشکلی که باید از آن اجتناب کرد، بلکه جزئی از ویژگی‌های طبیعی زبان انسانی است که در فرآیندهای اجتماعی و تعاملات انسان‌ها شکل می‌گیرد. به این ترتیب، ویتگنشتاین معتقد است که ابهام نمی‌تواند به‌عنوان یک مشکل فلسفی یا منطقی جدی در نظر گرفته شود، بلکه باید در زمینهٔ کاربرد عملی زبان و در موقعیت‌های خاص اجتماعی و فرهنگی مورد بررسی قرار گیرد. او استدلال می‌کند که مشکلاتی که ابهام در زبان ایجاد می‌کند، معمولاً مشکلات عملی هستند که در تعاملات روزمره با آن‌ها مواجه می‌شویم و این مشکلات می‌توانند از طریق روش‌های عملی و توافق‌های اجتماعی حل شوند.

در زمینهٔ مفهوم عدالت، ایده‌های ویتگنشتاین می‌توانند به‌طور ویژه مفید باشند. در بحث عدالت، همان‌طور که اشاره کردید، ما با مفاهیم پیچیده و به‌ظاهر «ابهام‌آمیز» روبرو هستیم که در موقعیت‌های مختلف ممکن است معانی متفاوتی پیدا کنند. ویتگنشتاین نشان می‌دهد که این ابهام‌ها به دلیل ویژگی‌های طبیعی زبان و تفاوت‌های فرهنگی و اجتماعی به‌وجود می‌آیند و برای حل آن‌ها نیازی به تحلیل‌های پیچیدهٔ منطقی و فلسفی نیست. به‌جای جستجو برای یک تعریف دقیق و غیرابهام‌آمیز از عدالت، باید به کاربردهای مختلف آن در زندگی اجتماعی توجه کنیم و به‌طور عملی بررسی کنیم که چگونه مفهوم عدالت در موقعیت‌های خاص اجتماعی و سیاسی تعریف و اعمال می‌شود. بنابراین، طبق نظر ویتگنشتاین، عدالت به‌طور کامل از طریق تحلیل‌های انتزاعی و منطقی قابل‌حل نیست، بلکه باید در زمینهٔ استفاده‌های واقعی و تجربی آن در جامعه و زندگی روزمره بررسی شود. این رویکرد می‌تواند به ما کمک کند تا

عدالت را به‌عنوان یک مفهوم پویاتر و تطبیقی‌تر در نظر بگیریم که در پاسخ به نیازها و چالش‌های مختلف اجتماعی، ممکن است معانی و کاربردهای متفاوتی پیدا کند.

در مجموع، مشکلات مربوط به عدالت به‌عنوان یک مفهوم مبهم، از طریق دو فلسفهٔ مختلف و ناسازگار بررسی می‌شوند. نظریهٔ وویلیامسون دربارهٔ ابهام، ابهام را به ناآگاهی از مرزهای دقیق گسترش‌های عدالت نسبت می‌دهد. طبق این دیدگاه اپیستمیک، عدالت خود مبهم نیست؛ بلکه به‌دلیل ناآگاهی ما از جزییات دقیق آن، این‌گونه به نظر می‌رسد. به عبارت دیگر، ما نمی‌دانیم کجا باید مرزهای عدالت را مشخص کنیم و به همین دلیل ابهام وجود دارد.

با این حال، ویتگنشتاین در تحلیل خود به‌طور رادیکال‌تر به این موضوع پرداخته و ابهام را نه به‌عنوان نتیجهٔ ناآگاهی، بلکه به‌عنوان ویژگی‌ای درونی در روش تحلیل خود می‌داند. او معتقد است که ابهام در عدالت نه به این دلیل است که ما نمی‌دانیم، بلکه به این دلیل است که تحلیل‌های منطقی و فلسفی ما، مفهوم عدالت را در چارچوب‌های محدود و انتزاعی قرار می‌دهند. این رویکرد باعث می‌شود که ما از کاربرد عملی عدالت در دنیای واقعی غافل شویم و آن را به یک مسئلهٔ نظری تبدیل کنیم. به این ترتیب، عدم قطعیت در مورد عدالت نتیجهٔ ناآگاهی از کاربردهای عملی آن است، و نه اینکه از تحلیل‌های منطقی ناشی شده باشد.

فصل چهارم:
خیر و خوبی به‌عنوان بنیادهای برای دمکراسی

طرح موضوع

در این نوشتار، تمرکز بر مفاهیم خیر و خوبی و رابطه آن‌ها با دموکراسی در فلسفه چارلز تیلور قرار دارد. برای روشن‌تر ساختن این بحث، دو پرسش مطرح می‌شوند: اولاً، مبنای درک تیلور از دنیای مدرن چیست؟ و دوم، درک او از دموکراسی چگونه است؟ در ادامه، این دو پرسش به تفصیل بررسی خواهند شد تا به نتیجه‌گیری نهایی برسیم که عقیده دموکراسی بر اساس بنیادهای مفهوم خیر و خوبی استوار است. تیلور معتقد است که دنیای مدرن با پیچیدگی‌هایی مواجه است که نمی‌توانند تنها از طریق چارچوب‌های فلسفی موجود، به‌ویژه پس از روشنگری، به‌درستی تحلیل و حل شوند. در این زمینه، تیلور تأکید می‌کند که روشنگری نه تنها فلسفه‌ای سیاسی خاص را توسعه داده است بلکه موجب جدایی مفاهیم اخلاقی و اجتماعی از مبانی متافیزیکی‌شان شده است. در واقع، تیلور معتقد است که درک مدرن از «حق»، که به‌طور خاص در دموکراسی‌های امروزی به‌کار می‌رود، به‌طور عمده از منابع متافیزیکی خود جدا شده و این تفکیک موجب می‌شود که چالش‌های اخلاقی جوامع به‌طور اساسی حل نشوند. بنابراین، تیلور استدلال می‌کند که برای آشتی دادن ارزش‌های ناهمخوان و همچنین تأکید بر نیازهای انسانی در دنیای امروز، تنها یک راه باقی می‌ماند: ایمان به خدا. به عبارت دیگر، تیلور در این دیدگاه خود به این نتیجه می‌رسد که دموکراسی به‌طور کامل از دغدغه‌های اخلاقی نمی‌تواند بدون بازگشت به مبانی متافیزیکی خود، به‌ویژه مفاهیم معنوی و مذهبی، حل شود. این اعتقاد به خدا و ایمان دینی، از نظر تیلور، نه تنها به‌عنوان یک پشتیبان اخلاقی، بلکه به‌عنوان یک راه‌حل ضروری برای مسائل اخلاقی و اجتماعی دنیای مدرن به‌نظر می‌آید. در نهایت، دموکراسی از دیدگاه تیلور نه فقط یک سیستم سیاسی، بلکه یک فرآیند اخلاقی است که باید بر پایه‌ای متافیزیکی و معنوی بنا شود تا بتواند به‌طور مؤثر به چالش‌های پیچیده و متنوع جوامع مدرن پاسخ دهد.

هویت اخلاقی

تیلور در ابتدای کار خود به مشکلاتی اشاره می‌کند که دوران مدرن با آن‌ها روبه‌رو است؛ مشکلاتی که در حقیقت در کانون توجه بسیاری از منتقدان مدرنیته قرار دارند. نقدهای مختلف به مدرنیته شباهت‌ها و تفاوت‌هایی دارند، اما رویکرد تیلور یک تلاش متافیزیکی است که در آن هم از نسبیت‌گرایی پست‌مدرن و هم از گرایش‌های مطلق‌گرایانه عقل‌گرایی انتقاد می‌شود. به عبارتی دیگر، تیلور در پی ارائه تصویری از انسان است که او را نه صرفاً موجودی منفعل، بلکه آفریدگاری فعال می‌داند که باید شهود و واکنش‌های اخلاقی‌اش جدی گرفته شود. او بر این باور است که ایده‌آل‌های هویت مدرن انسان، به‌طور ناخودآگاه، تأثیرات عمیقی بر تفکر فلسفی، معرفت‌شناسی و فلسفه زبان ما می‌گذارند. او معتقد است که انسان اساساً از تجربیات زنده و زیسته شکل می‌گیرد، و این تجربیات به‌عنوان امری عینی و ملموس

در فرآیند شکل‌گیری هویت انسان نقش دارند.[۱۸۴] در این نگاه، تیلور در تلاش است تا انسان را به‌عنوان موجودی تجسم‌یافته و فعال در نظر بگیرد؛ موجودی که فراتر از برداشت‌های سنتی و انتزاعی از انسان است.

این دیدگاه نوعی اصلاح و تکمیل نظریات کلاسیکی است که در جریان‌های فلسفی عمده‌ای مانند تجربه‌گرایی و فلسفه کانتی مطرح شده است. تیلور از این نظریات فراتر می‌رود و به‌جای تکیه بر تعاریف ساده از ادراک، به دنبال استفاده از واژگان توصیفی و خوداعتباردهنده‌ای است که نشان دهد تجربه انسان تنها یک «بازنمایی شیء» نیست، بلکه نوعی «ملاقات با چیزهایی است که به ما و به دغدغه‌های ما مربوط می‌شود».[۱۸۵] به این ترتیب، تجربه از نظر تیلور نه‌تنها شناخت از اشیاء است، بلکه در واقع تعامل و ارتباطی است که میان انسان و دنیای اطرافش برقرار می‌شود. در نگاه او، تجربه به‌عنوان یک فرآیند زنده و پویا، به‌طور دائمی در حال شکل‌گیری و بازسازی است، و انسان نه تنها موجودی است که جهان را می‌شناسد، بلکه در این فرآیند از خود و ارزش‌ها و دغدغه‌هایش نیز آگاه می‌شود.

نکته دیگری که باید توجه کرد این است که ذهنیت تیلور تحت تأثیر عمیق میراث رمانتیک آلمانی قرار دارد. او بر این باور است که تجربه انسانی نه تنها تحت تأثیر دنیای پیرامون است، بلکه به‌طور عمیقی با جایگاه انسان در آن پیوند دارد. فلسفه نظام‌وار هگل تأثیر زیادی بر تیلور گذاشت و او را متقاعد کرد که تجربه و ذهنیت انسان به‌خوبی در طبیعت جای دارند. تیلور، به‌عنوان یک فیلسوف هگلی، در گام دوم نظریه‌اش درباره تجربه زنده، تلاش می‌کند تا دوگانه‌گرایی بین بدن و طبیعت را کنار بگذارد و ذهن را دوباره در بطن طبیعت قرار دهد. روش هگل در این زمینه بر این اساس بود که «گام‌هایی را که آگاهی برای رسیدن به درک مناسبی از خود طی می‌کند»، دنبال می‌کرد تا آگاهی را از «پیش‌فرض‌های جزم‌گرایانه و تضادهای درونی رها سازد».[۱۸۶] با الهام از این ایده‌ها، تیلور در تبیین معنی و ذهن، به توصیف ذهنیت تجسم‌یافته پرداخته و اعتبار آن را روشن می‌کند. این نکته اهمیت دارد که در حالی که «مرلو-پونتی» ذهنیت را به‌عنوان تجسم‌یافته در طبیعت تعریف می‌کند، تیلور معتقد است که طبیعت خود در ذهنیت تجسم‌یافته است. به عبارت دیگر، او می‌گوید که ذهنیت نه تنها در طبیعت قرار دارد، بلکه خود طبیعت به‌طور بنیادین در ذهنیت انسان تجسم یافته است. در این نقطه است که دیدگاه متافیزیکی تیلور شکل می‌گیرد. او ایده ذهنیت آزاد را بدون بیگانگی تجربه از طبیعت توسعه می‌دهد تا نشان دهد چگونه خودتعریفی تاریخی انسان از طریق آزادی بیان و عمل محقق می‌شود. این نگاه به آزادی و خودتعریفی، برخلاف رویکردهای انتزاعی و جدای ذهن از طبیعت، به‌دنبال ایجاد پیوندی مستمر و تکاملی میان

---

[184] Neufeld, Mark, Identity and the Good in International Theory, *Global Society*, Volume 10, Number 1 (1996), p. 45.

[185] Smith H. Nicolas, *Charles Taylor: Mining, Moral, and Modernity* (Oxford, UK: Blackwell Publishers Ltd. 2002), 87.

[186] Smith, op cit., p. 61.

ذهن انسان و دنیای طبیعی است. این تحول در دیدگاه تیلور، نگاهی عمیق و پویا به رابطه میان انسان، ذهن، و طبیعت به‌شمار می‌رود.

> تناقض میان آزادی به‌عنوان ذهنیت «خود-تعریف‌کننده» و مستقل، و طبیعت به‌عنوان مکانی که درآن آزادی معنی پیدا می‌کند، برای هگل در وحدت میان آن دو در شرایطی جهانشمول، نامتناهی و یا «فراگیر» انجام می‌شود، و تنها از طریق ذهنیتی منطقی اما محدود انسانی به تکامل خود می‌رسد. تنها به این طریق است که ممکن است یک انسان هم آزاد باشد و هم در وحدتی واقعی با طبیعت قرار گیرد.[۱۸۷]

سومین عنصر در فلسفه اخلاقی تیلور به این ایده مربوط می‌شود که ویژگی‌های اخلاقی زندگی انسان در درون طبیعت انسانی نهفته است. تیلور معتقد است که بُعد اخلاقی انسان در توانایی کشف حقیقت درونی او وجود دارد و این دیدگاه از دکترین آگوستینی درباره اراده آزاد انسانی الهام می‌گیرد.[۱۸۸] او به درک مدرن از تجربه اعتراض دارد، که آن را مبتنی بر طبیعت‌گرایی دانسته و به‌عنوان جایگزینی برای خدا درنظر می‌گیرد.[۱۸۹] همچنین، تیلور نقدی جدی را متوجه «وحدت وجودی فلسفه رمانتیک»[۱۹۰] می‌سازد و تلاش می‌کند تا پیش فرض‌ها خداناباورانه مدرنیته را به چالش بکشد. در این توضیح، تیلور به دنبال بازگشتی به نظم اخلاقی افلاطونی است تا معنای اخلاقی تحریف مدرن را زیر سوال ببرد.

قضاوت اخلاقی تیلور نشان می‌دهد که او در جایگاهی قرار دارد که هم‌زمان از پیروان فلسفه سنتی (ذات‌باوری یا اصالت جوهر)،[۱۹۱] فلسفه مدرن، به‌ویژه دیدگاه‌های کانت و هگل،

---

[187] Smith, op cit., p. 66.

[188] Gagnon, Bernard, *La Philosophie Morale et Politique de Charles Taylor* (Les Presses de l’Universtite Laval, 2002), p. 158.

[189] Ibid., p. 132.

[۱۹۰] نظریه وحدت وجودی فلسفه رمانتیک (Romantic Pantheism) به نوع خاصی از وحدت وجود گفته می‌شود که در دوران ظهور فلسفه رمانتیک، به‌ویژه در قرن هجدهم و نوزدهم، گسترش یافت. وحدت وجود به‌طور کلی به باور به وحدت خدا و طبیعت اشاره دارد، به این معنا که خداوند نه یک موجود جدا از طبیعت، بلکه خود طبیعت است یا در آن حضور دارد. در این دیدگاه، خداوند در همه‌جا و در تمام اجزای جهان است و هیچ چیزی از حضور او خالی نیست. اما نظریه وحدت وجودی فلسفه رمانتیک ویژگی‌های خاص خود را دارد که آن را از نظریه وحدت وجودی کلاسیک یا فلسفی متمایز می‌کند. در این گرایش، که تحت تأثیر فلسفه و هنر رمانتیک قرار گرفته است، تأکید بیشتر بر زیبایی‌شناسی، احساسات، و تجربه‌های فردی است تا تحلیل‌های عقلانی و منطقی.

[۱۹۱] واژه "essentialism" در فارسی به‌طور معمول به "ذات‌باوری" ترجمه می‌شود. "ذات‌باوری" به دیدگاه یا نظریه‌ای اطلاق می‌شود که بر این باور است که ویژگی‌ها، صفات یا ماهیت‌های خاصی در اشیاء، افراد یا گروه‌ها وجود دارند که ذاتی و ضروری هستند و بدون آن‌ها آن موجود یا پدیده همان‌طور که هست نمی‌تواند وجود داشته باشد. در فلسفه، "ذات‌باوری" معمولاً به این ایده اشاره دارد که ویژگی‌ها یا صفات خاصی از موجودات (چه انسان‌ها، چه اشیاء یا مفاهیم) جزو ماهیت ذاتی آن‌ها هستند و تغییر یا فقدان آن‌ها باعث از بین

و همچنین فلاسفه زبان معاصر فراتر است. در واقع، تیلور تلاش می‌کند رویکردی جامع‌تر و هماهنگ‌تر ارائه دهد که بتواند برخی از کمبودها و نقاط ضعف روش‌های فلسفی قبلی را پوشش دهد. برای مثال، تیلور در نقد فرنودین هگل به‌وضوح تمایل خود به هماهنگی و یکپارچگی در تفکر فلسفی را نشان می‌دهد. او در این مسیر با تأکید بر ساختارمند بودن واقعیت و شکل‌گیری فعال آن، بر لایه‌های مختلف معنای جهان تأکید می‌کند. این لایه‌ها شامل معنای زبانی در یک قطب (که می‌تواند به نوعی نفس‌گرایی یا خودتنهاانگاری[۱۹۲] بیانجامد) و بعد اخلاقی در قطب دیگ، می‌باشد. این دو قطب در کنار هم، نحوه درک و عمل انسان‌ها در جهان را شکل می‌دهند و به‌طور متقابل بر یکدیگر تأثیرگذار هستند. در نهایت، تیلور معتقد است که توانایی ما برای درک جهان و حقیقت، به‌طور بنیادین از خداوند سرچشمه می‌گیرد. به این معنا، ایده‌ها و برداشت‌های ما از حقیقت، درست و معتبر هستند، به شرطی که براساس یک بنیاد متافیزیکی استوار باشند. او می‌گوید که تفسیر انسان از واقعیت، به‌ویژه از طریق تجربیات متعالی، نه تنها نشان‌دهنده ساختار و ترتیب جهان است، بلکه مرتبط با حقیقت‌های فراتر از آن نیز هست.

تیلور به‌وضوح در تأکید بر بعد اخلاقی و نقش آن در تفکر فلسفی، خود را در تقابل با جریان‌های فکری مختلف همچون پراگماتیسم پست‌مدرن، پست‌ساختارگرایی، و فلسفه زبان قرار می‌دهد. در این دیدگاه‌ها، به‌ویژه در تئوری‌های زبان و معرفت‌شناسی، یک نوع شکاکیت و بی‌اعتمادی به واقعیت‌های مطلق و جهان‌بینی‌های ثابت وجود دارد. اما تیلور از این شکاکیت و نسبیت‌گرایی فراتر می‌رود و تأکید دارد که «معنی حتی در دنیای بی‌اعتماد مدرنیته همچنان پابرجاست».[۱۹۳] به عبارت دیگر، برای تیلور، دنیای مدرن با تمام بی‌اعتمادی‌هایش به حقیقت‌های مطلق، هنوز توانایی یافتن معنا و ارزش‌های اخلاقی را دارد. منابع الهام تیلور در این زمینه شامل هرمنوتیک گادامری است، که به‌ویژه بر درک و تفسیر معنای زندگی انسان تأکید دارد. تیلور از این الهام‌ها بهره می‌برد تا نه‌تنها از فرو رفتن در شکاکیت افراطی فلسفه‌های معاصر (که به تفکر خودتناه‌انگاری منتهی می‌شود) جلوگیری کند، بلکه همچنین نشان دهد که فهم عمیق‌تری از انسان و معنای زندگی در دنیای معاصر امکان‌پذیر است. به این ترتیب، انسان می‌تواند از تنگنای خودمحوری فلسفه‌های تحلیلی انگلوساکسون فراتر برود و امکان یک درک متعالی و اخلاقی از جهان را بازسازی کند.

تیلور در تلاش است تا نشان دهد چگونه پروژه مدرنیته باعث تضعیف هویت انسانی شده است، زیرا انسان‌ها هویت خود را به طبیعت‌گرایی و مفاهیم مدرن عاری از معنا تقلیل داده‌اند. این تحولات منفی، ناشی از قراردادن باورها و ارزش‌های انسانی در دنیای عینی و بی‌معنا است که در آن دیگر معنای عمیق و موجهی برای زندگی انسان وجود ندارد. تیلور به

رفتن ماهیت آن‌ها می‌شود. این دیدگاه برخلاف نظراتی مانند ساختارگرایی یا پست‌مدرنیسم است که معتقدند ویژگی‌ها و هویت‌ها بیشتر به‌طور اجتماعی یا فرهنگی ساخته می‌شوند و نه ذاتی.

[۱۹۲] "solipsism" به معنی " نفس‌گرایی" به ایده‌ای اطلاق می‌شود که تنها وجود خود فرد و افکار و تجربیات او برای او مسلم است و نمی‌تواند به یقین وجود جهان بیرون یا دیگران را اثبات کند.

[193] Gagnon, op cit., p. 173.

جنبه اخلاقی این مسئله اشاره می‌کند تا به این مشکل بی‌معنایی ذهنی پرداخته و معنای واقعی زندگی را بازیابی کند. برای این منظور، او بر مفهوم «خوبی و خیر» تأکید می‌کند و آن را به‌عنوان بالاترین هدف و ارزش انسانی می‌شناسد. این باور از این ایده نشأت می‌گیرد که انسان تا زمانی که از حیوانات متمایز باقی بماند، انسان است. یعنی خواسته‌های انسان تنها محدود به تأمین نیازهای طبیعی اولیه نیست، بلکه هویت انسانی به نقش خواسته‌های متعالی‌تر و برتر[۱۹۴] (مانند خوبی و فضیلت) در زندگی او بستگی دارد. در اینجا تیلور به یک «هستی‌شناسی اخلاقی» نظر دارد که توانایی انسان را در درک و شهود حقیقت در قالب یک جهت‌گیری اساسی به سوی عمل اخلاقی می‌سازد. به عبارت دیگر، این عمل اخلاقی پاسخ درونی انسان است که به دنبال یافتن حقیقتی غیر فرهنگی و بی‌مرز می‌باشد. در این مرحله، تیلور باز هم به «ذات‌باوری» در زمینه اخلاقی خود اشاره می‌کند، جایی که او در تفکر خود به دنبال این است که چگونه انسان باید میان خواسته‌های شخصی و الزامات اخلاقی قرار گیرد. به‌عبارت‌دیگر، او در پی یافتن راهی است که انسان میان فلسفه عمل و ایده‌ال‌های اخلاقی (که به‌عنوان جهت‌گیری به سوی حقیقت اخلاقی در نظر گرفته می‌شود) از یک سو، و میل به کشف آن اخلاق و ایجاد تغییرات در آن از سوی دیگر، توازن برقرار کند. در نهایت، فلسفه تأکید دارد بر اینکه بعد اخلاقی درونی انسان و اراده آزاد او برای انتخاب، نقش محوری در شکل‌دهی به عمل اخلاقی ایفا می‌کند.

تیلور بر این باور است که انسان‌ها قادر به درک «خوبی» هستند، اما این درک نیازمند آزادی انتخاب میان خواسته‌ها و حقیقت اخلاقی است. به عبارت دیگر، انسان باید بتواند میان خواسته‌ها و تمایلات متناقض خود تمایز قائل شود و انتخاب‌های اخلاقی درست را انجام دهد. برای این کار، انسان نمی‌تواند صرفاً به معیارهای فرهنگی یا فردی خود تکیه کند، بلکه باید یک سیستم جامع و جهانشمول از خیر و خوبی داشته باشد تا بتواند تفاوت‌های اخلاقی را به‌درستی تشخیص دهد. در نظر داشته باشیم که مفاهیم «خوب‌بودن» که در زندگی روزمره بیان می‌کنیم، معمولاً بر اساس فرهنگ یا گروه خاصی شکل می‌گیرند و محدود به سبک زندگی آن‌ها هستند. این محدودیت‌ها ممکن است باعث شوند که مفهوم خوبی در هر فرهنگ متفاوت و نسبی باشد. برای جلوگیری از تسلط این اصول اخلاقی محلی و تنگ‌نظری‌های فرهنگی خاص، باید تلاش کنیم تا این تفاوت‌ها را کنار بگذاریم و به‌دنبال یک تصور جهانی و فراگیر از خیر و خوبی باشیم که فراتر از مرزهای فرهنگی قرار گیرد.

او راه‌حلی برای تفاوت‌های مختلف از فهم‌ها و تصورات از مفاهیم خیر و خوب‌بودن ارائه می‌کند برای عملکرد سالم انسان در جامعه‌اش ضروری است. برای این منظور، اصطلاح «خیر و خوب متعالی»[۱۹۵] را برای توضیح اینکه انسان چگونه به سوی خوبی جهت‌گیری می‌شود، معرفی می‌کند؛ و چگونه این جهت‌گیری یک ویژگی اساسی از ذهنیت انسانی است، و چگونه حتی بر مطالبات حقوقی انسان‌ها پیشی می‌گیرد.[۱۹۶] استدلال او این

---

[194] Higher desire or goodness

[195] Hypergood

[196] Smith, op cit., p. 93.

است که همان‌طور که تجربه اخلاقی از افراد می‌خواهد که پاسخگوی درخواست‌های اخلاقی باشند، هر تمایلی که گروه‌های اجتماعی را تشکیل دهد، نیز باید به مفهومی از «خوب متعالی» پاسخگو باشد:

> آنچه با تعیین چنین محدودیت‌هایی انجام می‌دهیم، بیان تعهد خود به خوب‌های متعالی مستقل است. ما در حال اذعان به اهمیت فوق‌العاده‌ای هستیم که احترام به دیگران برای ما دارد.[۱۹۷]

در این مرحله سوال اصلی این است که چرا بعد اخلاقی (یعنی مفاهیم و اصول اخلاقی) باید بر مطالبات حقوقی مقدم باشد. پاسخ این سوال به این صورت مطرح می‌شود که «حقوق» در واقع فقط محدودیت‌هایی است که بر اعمال انسان‌ها وارد می‌شود. به عبارت دیگر، حقوق بیشتر به جنبه‌های منفی یا محدودکننده رفتار انسان‌ها می‌پردازد (مثل اینکه چه کارهایی نباید انجام داد)، در حالی که اخلاق به جنبه‌های مثبت و ساختاری عمل انسانی (اینکه انسان‌ها چگونه باید زندگی کنند) توجه دارد. از این رو، مسائل اخلاقی به‌طور بنیادین و اساسی‌تری به شرایط انسانی مربوط است تا مسائل حقوقی. در ادامه، مک‌انتایر (فیلسوف اخلاق) با تیلور در مورد تفاوت میان «خوبی‌ها» (ارزش‌های اخلاقی) و «تمایل درونی به خوبی»، که تیلور آن را «هایپرگود» (خوب متعالی) می‌نامد، مخالف است. مک‌انتایر معتقد است که این تفاوت اساساً محدود به تمایلات فردی نیست و می‌بایست بر فرایندهای اخلاقی و اجتماعی عمیق‌تر و جهانی‌تر تأکید کرد. او می‌گوید این تمایلات درونی انسان‌ها نباید بدون چارچوب اخلاقی معتبر و اساسی باشند، بلکه باید در قالب یک نظام اخلاقی عمومی درک شوند.

در مقابل، تیلور استدلال می‌کند که عمل‌ها و نهادها ممکن است به‌طور اجتماعی و فرهنگی ساخته شوند و به‌طور غیرمستقیم تمایلات انسانی را تجسم کنند. در این دیدگاه، تمایلات و ترجیحات فردی و اجتماعی به‌طور خودکار پایه‌گذار اخلاقیات هستند، و در این صورت اخلاق دیگر به عنوان یک مقوله مستقل و بنیادین مطرح نمی‌شود. اما مشکل اینجاست که در دیدگاه تیلور، چون اخلاق از تمایلات فردی و اجتماعی نشأت می‌گیرد، هیچ تضمینی برای اخلاقی بودن رفتارها وجود ندارد. در این سیستم، ممکن است افراد یا جوامع فقط بر اساس تمایلات و خواسته‌های خود عمل کنند که ممکن است نه تنها اخلاقی نباشند، بلکه حتی به تعارض با اصول اخلاقی کلی نیز برخورد کنند. در نتیجه، تمایل به خود (یعنی خواسته‌ها و منافع فردی) در این دیدگاه می‌تواند مقدم بر اصول اخلاقی قرار بگیرد.

در نهایت، مفهوم «خوب متعالی» که اشاره به بنیان خودتحققی انسان دارد، به این معناست که اخلاق باید فراتر از ملاحظات تاریخی و مکانی خاص انسان‌ها باشد و به‌طور جهانی و از منظر انسانی مورد توجه قرار گیرد. اخلاق در این دیدگاه نباید به‌طور صرف به شرایط اجتماعی یا فردی محدود شود، بلکه باید به‌عنوان یک اصل و معیار عمیق‌تری برای تحقق شکوفایی انسانی در نظر گرفته شود.

---

[197] Smith, op cit., p. 111.

وقتی از «طیف وسیعی از خوبی‌ها» صحبت می‌کنیم، منظور مجموعه‌ای از ارزش‌ها و اصول است که ممکن است در زندگی روزمره ما وجود داشته باشد، مثل صداقت، عدالت، دوستی، آزادی و غیره. در دنیای واقعی، این خوبی‌ها همیشه با هم در تعامل هستند و گاهی اوقات ممکن است در تضاد با هم قرار بگیرند. اما در این‌جا گفته می‌شود که بعد اخلاقی، برخی از این خوبی‌ها را نسبت به دیگران اولویت می‌دهد. به این معنا که وقتی ما در موقعیت‌های اخلاقی قرار می‌گیریم، باید انتخاب کنیم که کدام «خوبی» برای موقعیت خاص ما مهم‌تر است. این‌که برخی خوبی‌ها مهم‌تر از دیگران هستند، به معنای آن است که این خوبی‌ها نه فقط از نظر ارزش‌گذاری در سطح بالاتری قرار دارند، بلکه حتی نحوه قضاوت و تصمیم‌گیری‌های اخلاقی ما هم از این خوبی‌های اولویت‌دار نشأت می‌گیرد. به‌طور ساده‌تر، این‌که ما یک تصمیم اخلاقی می‌گیریم، نه تنها بر اساس خوبی‌های مختلفی است که می‌شناسیم، بلکه باید از زاویه‌ای که به این خوبی‌ها وزن می‌دهیم، تصمیم‌گیری کنیم.

در این زمینه، مفهوم «خوب متعالی» به عنوان نوع خاصی از خوبی‌ها مطرح می‌شود. این خوب متعالی از دیگر خوبی‌ها فراتر می‌رود و نه تنها یک ایده یا مفهوم انتزاعی است، بلکه به‌طور عینی و واقعی در نهادها، سازمان‌ها و عمل‌های اجتماعی تجسم می‌یابد. در واقع، این مفهوم خوب متعالی به گونه‌ای است که می‌تواند به شکل‌های مختلف در رفتارها و سیاست‌های اجتماعی و سیاسی ظاهر شود. در این دیدگاه، «خوب متعالی» به عنوان یک اصل اخلاقی بالاتر و بنیادین عمل می‌کند که جهت‌گیری‌های اجتماعی و سیاسی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. این‌که این خوبی در نهادها و رفتارهای اجتماعی تجسم می‌یابد، نشان می‌دهد که اخلاق باید از سطح فردی فراتر رود و در قالب‌های اجتماعی و سیاسی خود را نشان دهد. به این ترتیب، مفهوم «خوب متعالی» می‌تواند به عنوان راهنمایی برای جهت‌دهی به تصمیمات اخلاقی در سطح جامعه نیز در نظر گرفته شود.

نظریه تیلور در مورد دمکراسی

درک دیدگاه تیلور درباره دموکراسی بدون تصویری که او از مدرنیته و مشکلات آن ترسیم می‌کند، دشوار است. برای تیلور، مدرنیته یک گسست دوره‌ای است، لحظه از دست دادن جذابیت از منابع اخلاقی و یک دوره تاریخی است که انسان را از قلمرو اخلاقی خود دور کرده است. مدرنیته، درواقع، به‌عنوان دوره‌ای که عقلانیت برآن ناظر است، دیده می‌شود. با این حال، نقطه آغاز برای تیلور در درک مفهوم مدرن بودن، در گرایش او به فلسفه سنتی قرار دارد. او با اشاره به مشکلات مدرنیته، ادعاهای دوران مدرن در مورد رهایی، خودحکومتی انسان، برابری و عدالت را به چالش می‌کشد و نشان می‌دهد که چگونه روایت مدرن از انسان او را به موجودی بی‌پناه تبدیل ساخته است که در جستجوی «منابعی است که عمق، غنا و معنی را به زندگی خود بازگرداند».[۱۹۸]

[198] Smith, op cit., p. 459.

نگرانی اصلی تیلور، آنچیزی است که او از آن به‌عنوان «رابطه تنگاتنگ آگاهی از نظم درست در زندگی‌مان و نظم کائنات»[199] می‌نامد؛ رابطه‌ای که در دوران مدرن مختل شده است. این موضوع نقطه کانونی بحث است به این معنی که هرچند انسان به صاحب حق تبدیل شده است، رابطه خود را با نظم کائنات از دست داده است. آنچه در اینجا در خطر است، وارونه شدن مکان‌ها است؛ در حالی که در دوران باستان فیلسوفان اخلاقی پرسش خود را در مورد آنچه که برای انسان به‌عنوان حق شایسته بود مطرح می‌کردند، در دوران مدرن حق انسان به‌عنوان دارایی او، و او به‌عنوان صاحب حقوق و به‌عنوان موجودی مستقل دیده می‌شود.[200] اما نباید فراموش کرد که این مفاهیم در پرتو عقل ابزاری توسعه یافته‌اند. این نوع عقلانیت نه تنها تهدیدی برای انسان بی‌پناه مدرن است، بلکه همچنین «آزادی عمومی، یعنی نهادها و شیوه‌های خود حکومت‌داری» را نیز تهدید می‌کند.[201] درحقیقت، مدرنیته ویژگی عصری است که درآن«مردم آنرا به‌عنوان یک زیان یا افول تجربه می‌کنند» و «کل دوران مدرن از قرن هفدهم به‌عنوان دوره‌ای از افول دیده می‌شود».[202] به این ترتیب، جوامع مدرن نیز مانند توده‌ای از دانه‌های پراکنده بدون ارتباط نظام‌وار هستند، گردهمایی‌های تکه‌تکه‌ای از افراد که در تلاش برای به حداکثر رساندن منافع خود تعریف می‌شوند.

«جامعه تکه‌تکه‌شده» جامعه‌ای است که در آن افراد قادر به دیدن خود به‌عنوان بخشی از یک کل بزرگ‌تر نیستند، یا احساس نمی‌کنند که منافع و خیر عمومی برای همه اعضای جامعه به‌طور یکسان و قابل دست‌یابی باشد. در چنین جامعه‌ای، افراد به سختی می‌توانند تصور کنند که یک هدف یا خوبی مشترک وجود دارد که همگان به دنبال آن هستند و در آن به‌طور برابر مشارکت دارند. این تکه‌تکه شدن، به نوعی باعث می‌شود که افراد درک نادرستی از همبستگی اجتماعی پیدا کنند و تنها به خود و منافع فردی خود توجه کنند. این وضعیت می‌تواند نتیجه تفکر فردگرایانه‌ای باشد که در آن هر شخص خود را به‌طور جداگانه از جامعه می‌بیند و خود را به‌عنوان موجودی مستقل و جدا از دیگران تعریف می‌کند. فردگرایی در این معنا ممکن است به گونه‌ای باشد که افراد جامعه به یکدیگر نه به‌عنوان اعضای یک کل اجتماعی، بلکه به‌عنوان ابزارهایی برای رسیدن به اهداف شخصی خود نگاه کنند. به عبارت دیگر، افراد ممکن است دیگران را صرفاً به‌عنوان موانع یا فرصت‌هایی برای تحقق خواسته‌های خود ببینند و نه به‌عنوان همکارانی در یک فرآیند اجتماعی مشترک که در آن همه از خیر عمومی بهره‌مند شوند.

---

[199] Ibid., p. 125.

[200] Skinner Quentin, Modernity and Disenchantment: Some Historical Reflections, in *Philosophy in an Age of Pluralism*, James Tully, eds., (Cambridge University Press, 1994), p. 39.

[201] *Sources of the Self*, op cit, p. 500.

[202] Taylor Charles, *Ethics of Authenticity* (Harvard University Press, Cambridge, 1991), p. 3.

در چنین جامعه‌ای، به دلیل نبود همبستگی و فهم مشترک از «خیر عمومی»[۲۰۳] یا «خوبی‌های مشترک»، مشکلاتی مانند بی‌اعتمادی، تفرقه، و ناتوانی در همکاری ایجاد می‌شود. افراد بیشتر به منافع فردی خود توجه دارند و کمتر به منافع جمعی اهمیت می‌دهند. در نتیجه، این تفکر فردگرایانه می‌تواند مانع از ایجاد یک جامعه همبسته و هماهنگ شود که در آن همه اعضا به‌طور یکسان از ارزش‌های مشترک بهره‌مند شوند.

سه ویژگی کانون مرکزی عصر مدرن توضیح می‌دهد که با خود مشکلاتی را نیز حمل می‌کند: اول، موضع منابع اخلاقی، دوم، مشکل استفاده ابزاری از عقل، و سوم، طبیعت مخرب اخلاق منفعت‌جویی. در مورد منابع اخلاقی، تیلور به دیدگاه الهیاتی گرایش دارد، که از ایده‌اش درباره ناتوانی ذاتی مفهوم فردبودن و بریده شدن از متن واقعیات و الزامات اجتماعی ناشی می‌شود. این بریده شدن از جامعه جنبه تاریک فردگرایی معاصر است که آن را می‌توان به‌عنوان بی‌پناهی انسان عصر حاضر نام برد، به این دلیل که فرد از جایگاه مناسب خود در زنجیره بزرگ هستی جدا شده است. فردگرای خودتنهاگرای امروزی دیگر به افق اجتماعی وسیع و زیبایی‌شناختی از عمل اجتماعی متصل نیست، و درنتیجه منابع اخلاقی و معنی زندگی را برای خود از دست داده است. او نه معنایی برای زندگی دارد و نه عمق، نه چیزی ارزشمند که برای آن جان دهد. او خود را در دنیای بی‌مرکز و آشفته‌ای یافته است، به‌شیوه‌ای «غیر الهی، غیر کیهانی و صرفاً خودانگاشتی و درونی»، جایی که هیچ راهنمایی برای یافتن راه خود در زندگی بامعنی ندارد.[۲۰۴] حتی ادعاهای برابری دموکراتیک نیز او را به سوی تنهایی نوستالژیک بیشتری می‌کشاند، و او را به سمت خود می‌برد.[۲۰۵] فردگرایی بریده از متن داستان انسان بی‌پناهی است که در گرداب ناامیدی گرفتار شده است. او می‌تواند براساس اراده آزاد خود زندگی را تجربه کند، اما خود را نمی‌شناسد. او از منابع خویشتن خویش محروم شده و در سطحی از تصاویر خود غوطه‌ور شده است:

> مردم دیدگاه گسترده‌تری را از دست دادند چون بر زندگی فردی خود تمرکز کردند... جنبه تاریک فردگرایی، تمرکز بر خود است که هم زندگی‌های ما را مسطح و محدود می‌کند، هم آنها را از نظر معنا فقیرتر می‌سازد و کمتر نسبت به دیگران یا جامعه اهمیت می‌دهد.[۲۰۶]

عقل ابزاری، بنیان‌های روایت انسان مدرنی را شکل می‌بخشد که در آن هیچ مفهوم معتبر، مفید و هماهنگی از حیات قابل تعریف نیست. عقل ابزاری به ما رفاه مادی فردی ارائه داده است، اما در عوض، بسیاری از خوبی‌های اصیل را از زندگی کنار گذاشته است. عقلانیت ابزاری نتیجه بلافصل بیزاری از امر مقدس، از دور شدن از کانون مرکزی حیات، و گریختن از نظم قدیمی است. با توسل به عقل ابزاری، هسته فلسفه اخلاقی تیلور آشکار می‌شود: «ممکن

---

[203] Common good or public interest
[204] Skinner, op cit., p. 46.
[205] Taylor, Charles, *Ethics of Authenticity* (Harvard University Press, 1992), p.4.
[206] Ibid.

است مسائل واقعی در اینجا وجود داشته باشد که در اثر آن پیروی از یک خوبی تا انتها ممکن است فاجعه‌بار باشد»، نه به این دلیل که دیگر خوبی‌ها وجود ندارند، بلکه به دلیل خوبی‌هایی که نمی‌توانند بدون «شر» تعریف شوند.[۲۰۷]

عقل ابزاری به کجا می‌انجامد؟ بهشت پنهانی که عقلانیت روشنگری وعده داده بود، کجاست؟ فقدان هرگونه دسترسی قابل اعتماد به این نویدها انسان‌ها را در دنیای امروز به سوی رنج عمیق کشانده است. عقلانیت مبتنی بر هزینه-فایده یا همان عقل ابزاری، راه ورود به قلمرو مقدس و نظم کیهانی معنادار را مسدود ساخته است، زیرا امروزه تنها معیار موفقیت در اندازه‌گیری‌های محاسباتی دستاوردها قرار دارد، و نه در طنین مفهوم حیات و معنای آن، و دستاوردها به‌عنوان پیشرفت‌های مکانیکی افراد بریده شده از متن اجتماعی دیده می‌شوند. عقل ابزاری موجب می‌شود که جوامع مدرن با معضلی مواجه شوند که در آن افراد رهایی‌یافته با دوگانگی منفی آزادی روبه‌رو هستند؛ آزادی به‌عنوان پیش‌نیاز برای خودبیانی، و مشروعیت خود سازمان سیاسی جامعه، یا همان دموکراسی، که هر دو افراد را به سوی آزادی‌های منفی می‌رانند. از این نقطه به بعد، تیلور به منتقدی جماعت‌گرا از فردگرایی تبدیل می‌شود. راه‌حلی که او پیشنهاد می‌دهد زمانی مشخص می‌شود که به آشتی بین ایده‌ی کلیت و تکثر اشاره می‌کند:

> به‌عنوان راه‌حلی برای این معضل، تیلور مفهوم آزادی 'موقعیتی' را پیشنهاد می‌کند. تنها آزادی موقعیتی، به گفته تیلور، قادر به آشتی دادن کلی‌گرایی و پلورالیسم است.[۲۰۸]

تیلور استدلال می‌کند که فردگرایی مدرن و عقلانیت ابزاری منجر به یک خلأ اخلاقی شده است، جایی که فردیت اصیل تنها از طریق مشارکت اجتماعی و ارزش‌های مشترک می‌تواند تحقق یابد.

انتقاد تیلور از مدرنیته بر تحلیل فروپاشی اخلاق واقعی متمرکز است. او معتقد است که ارزش‌های درونی اخلاقی با خیر و خوبی وابسته هستند. او بر این باور است که بدون تعهد به فلسفه اخلاقی و اشتیاقی برای خیر و خوبی، اجزای اساسی هویت مدرن—مانند مقدس و معنویت—قابل بازیابی نیستند. فردگرایی مدرن و تسلط عقلانیت ابزاری چارچوبی بسته و خودخواهانه ایجاد می‌کنند که در آن تأمل اخلاقی مختل می‌شود. درنتیجه، جوامع و افراد مجبورند عقلانیت ابزاری را به شکلی اولویت‌دهی کنند که تأمل اخلاقی واقعی را تضعیف می‌کند و این می‌تواند پیامدهای ویرانگری به همراه داشته باشد.

برای تیلور، فردیت تنها زمانی معنا پیدا می‌کند که در چارچوب اجتماعی درک شود. او نکته‌ای را که هگل مطرح کرده بود، بازگو می‌کند و تأکید می‌کند که فردیت واقعی شامل اصالت و وفاداری به خود است، اما همچنین باید به این نکته توجه کرد که این اصالت از

---

207 *Sources of the Self*, op cit., p. 503.
208 Smith, op cit., p. 143.

طریق همکاری با دیگران شکل می‌گیرد. او هشدار می‌دهد که فردی که خود را درگیر و بی‌توجه به دیگران می‌کند و توسط عقلانیت ابزاری هدایت می‌شود، می‌تواند دنیای اطراف خود و حتی احساسات و تمایلات خود را ابژه‌سازی کند، و از معانی عمیق‌تر و مشترکی که انسان‌ها را به هم پیوند می‌دهند، جدا شود.

تیلور این مشکل را به‌عنوان چارچوب مدرن می‌نامد که بازتابی از نتایج فوری فلسفه‌های فایده‌گرایانه و مادی‌گرایانه است. باید توجه داشت که تیلور چارچوب‌های مشابه مدرن را از نوع خیرات بالاتر، که شامل نسخه سکولار اخلاقی نوع‌دوستی است که از اراده انسانی به‌جای عقلانیت ابزاری برای حفظ اخلاق زندگی روزمره ناشی می‌شود، می‌بیند. این چارچوب ضروری برای «تشکیل عاملیت انسانی» است. در این راستا، او بر ضرورت پیوند اساسی و غیرقابل کاهش بین چارچوب‌های اجتماعی و هویت انسانی تأکید می‌کند که فضای اخلاقی را فراهم می‌آورد. با این حال، او بر سوالات اخلاقی تأکید کرده و نتیجه‌گیری می‌کند که فضای اخلاقی «باید متعلق به عامل انسانی باشد تا در فضایی که در آن سوالات مربوط به خیرات با ارزش مطرح می‌شود، پیش از هر انتخاب یا تغییر فرهنگی ماجراجویانه، وجود داشته باشد». او ادامه می‌دهد که خود باید «در فضایی از پرسش‌ها درباره‌ی خوبی جهت‌گیری کند».[۲۰۹]

نتیجه‌گیری

تیلور در تحلیل بیماری‌های مدرنیته، به چالش‌های عمیقی اشاره می‌کند که جوامع مدرن با آن‌ها روبه‌رو هستند، مانند بحران‌های معنایی، فقدان اصول اخلاقی مشترک، و تردیدهای فرهنگی که بر هویت فردی و اجتماعی اثر می‌گذارند. در این چارچوب، او اهمیت بنیان‌های خیر و خوبی دموکراسی را به‌عنوان راه‌حل یا درمانی برای این مشکلات مطرح می‌کند. تیلور بر این باور است که برای رسیدن به یک دموکراسی پایدار و اخلاقی، لازم است که اساس آن بر اصول اخلاقی و دینی محکمی بنا شود که توانایی انسان برای تشخیص حقیقت از کذب را مورد تأکید قرار دهد. در رابطه با دموکراسی، تیلور از یک نظریهٔ متفاوت سخن می‌گوید که برخلاف ایده‌های سکولار رایج، بر پایهٔ باور به خدا و هدایت الهی بنا شده است. او معتقد است که توانایی انسان برای تشخیص درست از نادرست، حقیقت از کذب، به‌طور مستقیم از سوی خدا عطا شده است. به این معنا، انسان‌ها نه‌تنها قادر به درک حقیقت هستند، بلکه باید از این توانایی برای ایجاد جامعه‌ای اخلاقی و منصفانه بهره ببرند.

چنین دیدگاهی از توانایی انسانی به تیلور این امکان را می‌دهد که طرحی اخلاقی و جهانی برای حل تضادها و چالش‌های جوامع کثرت‌گرا (جوامعی با تفاوت‌های فرهنگی و دینی گسترده) ارائه دهد. او بر این باور است که ارزش‌ها و باورهای مختلفی که در یک جامعه وجود دارند، نباید به‌طور کامل در تضاد با یکدیگر قرار گیرند، بلکه انسان‌ها می‌توانند با

---

209 Taylor، Charles, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers*, volume 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p. 198.

استفاده از توانایی‌های اخلاقی و معنوی خود، این ارزش‌های غیرقابل مقایسه را به‌طور معقول و مسالمت‌آمیز با هم آشتی دهند. به این ترتیب، تیلور یک رویکرد اخلاقی جهانی پیشنهاد می‌کند که در آن تفاوت‌ها و تنوع‌های فرهنگی و دینی به‌جای اینکه مانع از همزیستی شوند، می‌توانند به‌عنوان فرصت‌هایی برای غنای دموکراسی و همزیستی مسالمت‌آمیز در نظر گرفته شوند.

فصل پنجم:
موضوع عدالت الهی در اندیشه‌های سنت‌توماس آکویناس

طرح موضوع

برای درک روشنی از نگرش سنت توماس درباره عدالت الهی، نمی‌توان بدون در نظر گرفتن عشق و رحمت خداوند، به‌عنوان گوهر اندیشه‌های او، به این موضوع پرداخت. زیرا عشق به خدا پیش‌نیاز بحث درباره عدالت خداوند است و این ترتیب در *کتاب مجموعه الهیات*[۲۱۰] رعایت شده است. رحمت در کنار عدالت در بخش بیست و یکم – با عنوان عدالت و رحمت خداوند – و در چهار پرسش مورد بحث قرار گرفته است. در واقع، این نگرش که خداوند دارای عشق است، با ایده‌ای که خداوند هم عادل است و هم رحیم، همراستا شده است. سنت توماس، که از ارسطو در درک عدالت پیروی می‌کند، به‌طور واضح می‌داند که عدالت چیست. او متوجه است که عدالت به مخلوقات آنچه را که سزاوار آن هستند اعطا می‌کند، در حالی که رحمت، بر آنان نعمت‌هایی می‌بخشد که ممکن است نمی‌توانند آن‌ها را شایسته باشند.[۲۱۱] بنابراین، در بحث عدالت الهی، عشق و رحمت قابل تفکیک نیستند.[۲۱۲] در اینجا، این نگرش ممکن است انگونه تفسیر شود که چون خداوند به طور مطلق کامل است، نمی‌توان هیچ‌گونه تفکیکی میان عدالت و رحمت و عشق خداوند قائل شد. تفکیک هرکدام از صفات مطلقه به این معناست که خداوند به‌طور کامل بی‌نقص نیست. از دید تاریخی، این ایده در عهد قدیم نیز مطرح شده است که به عنوان مثال، عشق خداوند به مخلوقات در چارچوب عهد او با آنان تعریف شده است، که نمونه‌ای از عدالت یا درستی او را به نمایش می‌گذارد.[۲۱۳] عهد قدیم به‌وضوح نشان می‌دهد که خداوند عاشق عدالت است. از موسی تا داوود تا اشعیا، پیامبران عهد قدیم این مطلب را منعکس می‌کنند و عیسی مسیح نیز در وزارت خود در زمین، موضوع عدالت پیامبران را ادامه داد.

نسبت دادن عدالت و رحمت به خداوند توسط سنت توماس در بخش ۲۱ *مجموعه الهیات* مورد بحث قرار گرفته است. اما رابطه بین عدالت و رحمت دشوار است که مورد تفکیک قرار گیرد، زیرا برای سنت توماس، عدالت خداوند در «ترتیب جهان، که هم در چیزهای طبیعی

---

[210] St. Thomas Aquinas, The Summa Theologica (hereafter *ST*), Translated by Fathers of the English Dominican Province (Benziger Bros. edition, 1947).

[211] In *ST*: 1.21 it has not been identified what the sources of the mercy are, but in *ST* 2-2.30.1, on mercy, the attention is drawn upon both St. Augustine's *On the City of God* and Aristotle's *Rhetoric.*

[212] There is a special doctrine concerning God, that every work of the God is both an act of justice and an act of mercy (treated in *ST*: 1.21.4). This is comment by Professor Lawrence Dewan on my presentation.

[213] Daries, Brian، *The Thoughts of Thomas Aquinas* (Oxford: Clarendon Press, 1992), p. 208.

و هم در مسائل اراده آشکار می‌شود»، تجلی می‌یابد.[۲۱۴] در حالی که اگر عدالت خداوند را بپذیریم، تصور خداوند به‌عنوان رحیم دشوار است. این تضاد ظاهری بعدها مورد بحث قرار خواهد گرفت. در عین حال، هر دو مفهوم عدالت و رحمت مفاهیم پیچیده‌ای هستند.

اما مفهوم عدالت به دو دلیل پیچیدگی بیشتری برای درک دارد. اولاً، موضوع عدالت از محبت خداوند نسبت به بندگان خود قابل تفکیک نیست. بر طبق تعالیم *مجموعه الهیات*، مفهوم عدالت براساس محبت خداوند درک می‌شود. دوم، عدالت درعین حال هم به‌عنوان صفتی برای خداوند در پرسش ۲۱ مورد بحث قرار گرفته است، و هم به‌عنوان یک فضیلت در میان فضایلی – مانند میانه‌روی، استقامت، حکمت عملی - که انسان‌ها می‌توانند آنها را در رفتارهای خود بکار گیرند. این موارد در پرسش‌های ۵۷ تا ۶۲ در بخش دوم از *مجموعه الهیات* بحث شده‌اند.[۲۱۵] با تکیه بر مفهوم عدالت الهی به‌عنوان مبنایی برای عدالت که مفهومی اخلاقی مربوط به انسان‌ها، ابعاد رفتارهای انسانی می‌تواند مورد قضاوت قرار گیرد. این نوشتار به موضوع عدالت خداوند به شرح پرسش شماره ۲۱ *مجموعه الهیات* اختصاص یافته است.

بخش ۲۱: عدالت و رحمت خداوند[۲۱۶]

درک عدالت خداوند برای انسان‌ها همواره یک موضوع پیچیده و بحث‌برانگیز بوده است. این دشواری ناشی از تضادهایی است که در مفهوم عدالت الهی وجود دارد و از محدودیت‌های فهم بشری در برابر حقیقت نامحدود و بی‌کران خداوند ناشی می‌شود. در طول تاریخ، تفسیرهای مختلفی از عدالت الهی ارائه شده که هر یک با دیدگاه‌های مختلف فلسفی و دینی همراه بوده است. در تمدن‌های باستانی یونان و روم، خداها معمولاً به‌عنوان موجوداتی با قدرت‌ها و حکمت‌های محدود در نظر گرفته می‌شدند. این خداها می‌توانستند خطا کنند یا به‌طور اخلاقی مورد قضاوت قرار گیرند، زیرا آن‌ها خود دارای ویژگی‌های انسانی بودند، اگرچه از نظر قدرت فراتر از انسان‌ها قرار داشتند. بنابراین، در این تمدن‌ها مفهوم عدالت خداوند بیشتر به رفتارهای اخلاقی مشابه رفتارهای انسانی نسبت داده می‌شد و نمی‌توانستند از معیارهای انسانی کاملاً جدا شوند.

اما در دین یهودیت، عدالت خداوند به شکلی متفاوت از نظر تفسیر می‌شود. در اینجا، عدالت خداوند اغلب با رحمت او همراه است. در این دیدگاه، عدالت نه تنها به‌معنای مجازات گناهکاران است، بلکه در عین حال به‌طور عادلانه‌ای به توبه‌کنندگان فرصت بخشش داده می‌شود. این دوگانگی میان عدالت و رحمت در تفکر یهودی بخشی از پیچیدگی درک این ویژگی الهی است. در اسلام، نیز همان‌طور که در قرآن آمده است، عدالت خداوند با رحمتی عمیق همراه است. در قرآن، خداوند به‌عنوان «بخشنده» و «رحمان» معرفی می‌شود و عدالت

---

[214] *ST:* 1. 21. 1.

[215] Aquinas says, "those virtues which imply rectitude of the appetite [moral virtues] is called principal [or cardinal] virtues" (*ST* I-II, Q. 61. 1).

[216] The Justice and Mercy of God (De iustitia et misericordia Dei)

الهی را از طریق عطا و بخشش نشان می‌دهد. برای مسلمانان، عدالت خداوند به‌طور کامل با صفات دیگر خداوند مانند علم و حکمت در هم‌آمیخته است، به طوری که هیچ تضادی میان عدالت و رحمت خداوند وجود ندارد. بر همین اساس، عدالت الهی به‌عنوان یک هدایت برای انسان‌ها از طریق قوانینی که به آن‌ها داده می‌شود، دیده می‌شود. در مسیحیت، نیز کتاب مقدس به وضوح از جنبه‌های مختلف محبت، عدالت و رحمت خداوند سخن می‌گوید. به‌ویژه در عهد جدید، عدالت الهی در شخصیت عیسی مسیح و فدای گناهان انسان‌ها به اوج خود می‌رسد. در این دیدگاه، خداوند به‌عنوان قاضی عادل و در عین حال پدر مهربانی است که انسان‌ها را به‌سوی رستگاری هدایت می‌کند.

با این حال، برخی از جنبه‌های عدالت خداوند، به‌ویژه آن‌هایی که در مواجهه با درد و رنج بشر در نظر گرفته می‌شوند، ممکن است مردم را ناآرام کند. بسیاری از انسان‌ها از اعمالی مانند مجازات گناهکاران، بلایای طبیعی یا مسائل اخلاقی در کتاب مقدس یا قرآن ناراحت می‌شوند و این به‌طور خاص در تعاملات اجتماعی و مشکلات فردی بیشتر نمایان می‌شود. در این زمینه، سنت توماس آکویناس در آثار خود به‌ویژه در مجموعه *الهیات* تلاش می‌کند تا دلیل این ناراحتی‌ها و پیچیدگی‌ها را توضیح دهد و فهم عمیق‌تری از عدالت الهی را ارائه دهد. او بر این باور است که عدالت خداوند فراتر از درک انسانی است و تنها از طریق حکمت الهی می‌توان آن را به‌طور کامل درک کرد. او همچنین معتقد است که خداوند هرگز از مسیر عدالت منحرف نمی‌شود و هر اقدامی که انجام می‌دهد بر اساس حکمت و هدفی والاتر است که شاید انسان‌ها قادر به درک آن نباشند. بنابراین، توماس آکویناس در تلاش است تا این تفسیرهای مختلف را با هم ترکیب کند و نشان دهد که عدالت خداوند نه‌تنها در مجازات گناهکاران بلکه در رحمتی که به انسان‌ها عطا می‌کند، تجلی می‌یابد. این نکات، گامی در جهت حل تناقضات و پیچیدگی‌های مربوط به عدالت الهی و پذیرش آن در زندگی انسانی است.

بخش ۲۱، پرسش ۱: آیا در خداوند عدالت وجود دارد؟[۲۱۷]

سؤال اول در مورد عدالت خداوند در تفکر سنت توماس آکویناس به چالشی اساسی مربوط می‌شود: چگونه می‌توان فضیلت را به خداوند نسبت داد؟ برای سنت توماس، فضیلت به‌طور کلی به معنای ویژگی‌ای است که به کمال انسانی می‌افزاید و انسان را به فرد بهتری تبدیل می‌کند. به‌عبارتی دیگر، فضیلت‌ها، ویژگی‌هایی هستند که انسان‌ها را در مسیر کمال قرار می‌دهند و آنها را به انجام اعمال خوب و درست سوق می‌دهند. از نظر سنت توماس، فضیلت یک نوع عادت خوب است که بر رفتار و فعالیت‌های انسان تأثیر می‌گذارد یا به عبارت دیگر، یک استعداد مثبت است که باعث می‌شود انسان به سوی خوبی تمایل پیدا کند. اما در اینجا باید توجه داشت که نه هر عادت خوب، بلکه تنها عادت‌هایی که عقل و اراده انسانی را بهبود می‌بخشند و انسان را به سمت کمال معنوی هدایت می‌کنند، به‌عنوان فضیلت شناخته می‌شوند. در نهایت، این فضیلت‌ها به نفع سرنوشت نهایی انسان هستند؛ یعنی آنها انسان را به‌سوی هدف عالی‌تری که همان رستگاری و کمال ابدی است، هدایت می‌کنند.

---

[217] Question 21, Article 1 :*Whether there is justice in God? (Utrum in Deo sit iustitia).*

اما مشکل برای سنت توماس در رابطه با خداوند این است که خداوند از نظر او به‌طور مطلق کامل است و هیچ نیازی به بهبود یا تکامل ندارد. از آنجا که فضیلت‌ها به‌طور معمول به انسان‌هایی نسبت داده می‌شوند که در مسیر کمال حرکت می‌کنند، و خداوند هیچ‌گونه کمبودی ندارد و به‌طور کامل در ذات خود کامل است، بنابراین نیازی به فضیلت‌ها ندارد. خداوند هیچ‌گاه به‌طور بالقوه نمی‌تواند به چیزی نیاز داشته باشد که او را بهتر کند، چرا که کمال ذاتی خداوند کامل و بی‌نیاز است. بنابراین، سنت توماس براین باور است که فضیلت نمی‌تواند به‌طور مستقیم به خداوند نسبت داده شود، چرا که فضیلت‌ها معمولاً به انسان‌ها برای بهبود و رسیدن به کمال مرتبط هستند، در حالی که خداوند به‌طور مطلق کامل و بی‌نیاز از هرگونه تکامل است.[۲۱۸]

سنت توماس آکویناس تحت تأثیر ارسطو استدلال می‌کند که خداوند از هر گونه نقص یا کمبودی آزاد است و به همین دلیل هیچ‌گونه فضیلتی که نشان‌دهنده تکامل یا بهبود باشد، در او وجود ندارد. او به این نتیجه می‌رسد که خداوند به‌طور کامل و بی‌نیاز از هرگونه تکامل است، زیرا «هیچ فضیلتی که در هیچ‌کدام از انواع ممکن باشد، در او کمبود ندارد».[۲۱۹] یکی از نکات مهمی که سنت توماس از ارسطو می‌گیرد، بحث او درباره هیجانات و اشتهاء‌های حسی است. از نظر ارسطو، فضیلت‌های اخلاقی مانند شجاعت یا سخاوت به ویژگی‌های انسانی وابسته‌اند که در نتیجه تمایلات و احساسات حسی شکل می‌گیرند. اما سنت توماس استدلال می‌کند که چون خداوند هیچ‌گونه هیجان یا اشتهاء حسی ندارد و از نظر ماهیت با انسان‌ها تفاوت دارد، فضیلت‌های اخلاقی که به این هیجانات وابسته هستند، نمی‌توانند به خداوند نسبت داده شوند. به عبارت دیگر، چون خداوند از احساسات و تمایلات حسی که به طور خاص به انسان‌ها تعلق دارند، بی‌نیاز است، بنابراین فضیلت‌هایی که برای کنترل یا هدایت این احساسات به‌کار می‌روند، نمی‌توانند در خداوند وجود داشته باشند. خداوند بی‌نیاز از چنین فضیلت‌هایی است، زیرا او از هرگونه نقص، ضعف یا نیاز به بهبود آزاد است.[۲۲۰]

---

[218] In *ST*: 1. 4. 1 we read: “Existence is the most perfect of all things, for it is compared to all things as that by which they are made actual; for nothing has actuality except so far as it exists. Hence existence is that which actuates all things, even their forms. Therefore, it is not compared to other things as the receiver is to the received; but rather as the received to the receiver. When therefore I speak of the existence of man, or horse, or anything else, existence is considered a formal principle, and as something received; and not as that which exists.

[219] Obviously, one cannot attribute to God even the virtues such as justice, if by justice it means something added to a being in order to bring it to perfection.

[220] Metaphysics of Aristotle, 5:16 “Complete or perfect means:

that outside of which it is not possible to find even one of its part…

that which with respect to virtue or goodness cannot be exceeded within its genus…

that thing which have an end which is good are called perfect, for it is in virtue of having that end that they are said to be perfect.

در مورد فضیلت عدالت، سنت توماس بر این باور است که این فضیلت را می‌توان به خداوند نسبت داد، زیرا اعمال خاصی را به همراه دارد که مربوط به اراده است و نه بخش حسی روح. استدلال او در مورد رابطه بین فضیلت عدالت و اراده بر این اساس است که عدالت به شخص تعلق دارد، زیرا به طور مناسب با طبیعت انسانی ارتباط دارد. بنابراین، تحت تاثیر ارسطو که فضیلت را نه به عنوان پاداشی درونی، بلکه به عنوان وسیله‌ای برای دستیابی به هدف نهایی می‌شناسد، استدلال می‌کند که یک انسان فضیلت‌مند است، زیرا اعمال او با یک هنجار عینی مطابقت دارد که توسط عقل و ایمان قابل شناخت است.[۲۲۱] عدالت مانند دیگر فضیلت‌ها یک عادت است؛ می‌تواند نوعی آمادگی وجودی یا عملی باشد. «عمل و در نتیجه عادت که اثر آن است، کمالات فردی هستند».[۲۲۲] در مورد عدالت توزیعی، که مربوط به عمل است، می‌توان آن را به خداوند نسبت داد. آکویناس می‌گوید: «بنابراین دلیلی وجود ندارد که ما آن را به خداوند نسبت ندهیم».[۲۲۳]

همچنین استدلال می‌کند که مفهوم عدالت خداوند با مفهوم عدالت انسانی تفاوت دارد. او در عدالت تبادلی، که به‌عنوان یک نوع معامله انسانی شناخته می‌شود، از ارسطو پیروی می‌کند. در این نوع عدالت، فرد باید آن چیزی را که به دیگری بدهکار است، بدهد، و این فرآیند از طریق دادن و گرفتن شکل می‌گیرد.[۲۲۴] اما سنت توماس بر اساس تعالیم کتاب مقدس استدلال می‌کند که این نوع عدالت نمی‌تواند به خداوند نسبت داده شود. به عنوان مثال، در انجیل یوحنا آمده است: «کیست که به خدا چیزی داده باشد که خدا او را پس بدهد؟ زیرا همه

Things are essentially called complete, then, in no many sense, some in the sense that with respect to goodness they lack nothing or they cannot be exceeded or no part of them can be found outside, and the rest are so called according to these senses, by producing something complete, or having it, or by being adapted to it, or by being related to the primary sense of complete in some way or other.

[221] St. Thomas believes that internal dispositions and their consequent actions are virtuous not mainly because of an aesthetic harmony of agent, conduct and environment, but because they advance their possessor in the direction of his final destiny to eternal life after death; and that virtue is more than a reasonable balance between behaviorist extremes, since it postulates a primal obligation to a divine Lawgiver, whose will is manifest in conscience and faith, and to whom obedience is due as man's Creator and Lord.

[222] Van Roo, William, Grace and Original Justice According to St. Thomas, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1955, Romae.

[223] *ST:* 1. 21. 1

[224] Aristotle’s Ethics, book 5, article 4 “One particular justice and that which is just in the corresponding sense:

One kind is that which is manifested in distribution of honor or money or other things that fall to be divided among those who have a share in the constitution. And, One is that which play a rectifying part in transaction between man and man.

چیز برای او و از طریق او و به سوی اوست».[225] عدالت تبادلی به‌طور خاص ویژگی انسان‌ها است، زیرا در عمل و در تعاملات انسانی تجلی می‌یابد، مانند زمانی که فرد باید چیزی را که به دیگری بدهکار است، پرداخت کند. اما خداوند کامل است و هیچ‌گونه بدهی ندارد که بخواهد بازپرداخت کند. بنابراین، خداوند نمی‌تواند در چارچوب عدالت تبادلی قرار گیرد. با این حال، سنت توماس معتقد است که می‌توان خداوند را به‌عنوان فردی عادل در نظر گرفت، اما در این صورت، عدالت به‌عنوان عدالت توزیعی باید به او نسبت داده شود. عدالت توزیعی در مفهوم خداوند، به معنای توزیع منصفانه‌ی نعمت‌ها و مواهب الهی است که براساس حکمت و اراده خداوند انجام می‌شود. در این ارتباط، در بخش ۲۱، پرسش ۱، این استدلال مطرح شده است:

> خداوند عدالت را اعمال می‌کند، زمانی که به هر چیزی آنچه را که طبق طبیعت و وضعیت آن به آن تعلق دارد می‌دهد. این بدهی از قبلی ناشی می‌شود؛ چون آنچه که به هر چیزی تعلق دارد، به آن تعلق دارد به این دلیل که طبق حکمت الهی به آن دستور داده شده است. و اگرچه خداوند به این روش به هر چیز آنچه را که متعلق به آن است می‌دهد، اما خود او بدهکار نیست، زیرا او به سوی دیگر چیزها هدایت نمی‌شود، بلکه دیگر چیزها به سوی او هدایت می‌شوند. بنابراین، عدالت در خداوند گاهی به عنوان همراهی مناسب با خوبی او بیان می‌شود؛ گاهی به عنوان پاداش شایستگی.

بخش ۲۱، پرسش ۲: آیا عدالت خداوند حقیقت است؟[226]

پس از بحث درباره مفهوم عدالت خداوند، سنت توماس تلاش می‌کند تا حقیقت عدالت خداوند را اثبات کند. او در این مسیر با چالشی روبه‌رو است: عدم وجود رابطه مستقیم و واضح میان حقیقت و عدالت در خداوند. سنت توماس برای رفع این مشکل ابتدا بر اساس آرای ارسطو اشاره می‌کند که حقیقت در عقل نهفته است. او توضیح می‌دهد که حقیقت در اینجا به معنای تطابق بین فکر و واقعیت است؛ یعنی عقل انسانی وقتی چیزی را درست می‌داند که آن چیز مطابق با واقعیت باشد. اما در مورد خداوند، سنت توماس به این نکته اشاره می‌کند که خداوند ذاتاً عادل و حقیقت‌نماست و حقیقت در او نه تنها در مفهوم عقلانی بلکه به‌طور کامل و مطلق در وجود او تجلی دارد. بنابراین، هر چیزی که در خداوند قرار دارد، حتی عدالت، باید با حقیقت او منطبق باشد. این به این معناست که عدالت خداوند نه تنها از لحاظ عقلانی صحیح است، بلکه در حقیقت الهی نیز برازنده است. مشکل اصلی برای سنت توماس در اینجا این است که خداوند هیچ‌گاه در موقعیتی نیست که بخواهد عدالت را از منظر انسانی (یعنی به‌طور تبادلی) اعمال کند. بنابراین، او به نوعی عدالت توزیعی که خداوند در رابطه با

---

[225] Romans: 11. 35.

[226] Question 21, Article 2 *Whether God’s justice is truth? (Utrum iustitia Dei sit veritas)*

خلق خود به‌کار می‌برد اشاره می‌کند، که این عدالت از نظر منطقی و فلسفی با عدالت انسانی تفاوت دارد. به این ترتیب، سنت توماس تلاش می‌کند تا نشان دهد که عدالت خداوند در حقیقت و از منظر الهی به‌طور کامل محقق است و هرگونه تضاد ظاهری که در آن دیده می‌شود، باید در زمینه حکمت و اراده الهی قرار گیرد. از این رو، درک دقیق عدالت خداوند نیازمند توجه به طبیعت الهی و مبانی فلسفی خاصی است که برای فهم صحیح آن باید از دیدگاه‌های انسانی و محدود خود فراتر رفت.

> جنبه‌ای از حقیقت باید از عقل به شیء فهمیده منتقل شود، به گونه‌ای که آنچه که فهمیده می‌شود، در حدی که با عقل ارتباطی داشته باشد، گفته می‌شود که حقیقت دارد.[۲۲۷]

با این انطباق میان عقل و حقیقت، ما می‌توانیم به حقیقت عدالت خداوند از طریق نظم امور مطابق با حکمت او دست یابیم. برای توضیح بیشتر این استنتاج، سنت توماس بر این عقیده است که خداوند به موجودات آنچه را که شایسته آن‌هاست می‌دهد و این است که طبیعت انسان را می‌سازد:

> ما باید ببینیم که خداوند به‌راستی عادل است، با مشاهده اینکه چگونه به تمام موجودات آنچه را که با وضعیت هر یک مناسب است می‌دهد؛ و طبیعت هر یک را در همان نظم و با همان توانایی‌هایی که به‌طور صحیح به آن تعلق دارد، حفظ می‌کند.[۲۲۸]

سنت توماس در تلاش است تا نشان دهد که عدالت خداوند به‌عنوان یک فضیلت، نه تنها به اعمال الهی مربوط می‌شود، بلکه در جهت‌دهی و نظم‌دهی به تمام امور جهان قرار دارد. او بر این باور است که خداوند نظم جهانی را می‌دهد و همه چیز به سوی خدا هدایت می‌شود.[۲۲۹] این هدایت به سوی خدا از آنجا ناشی می‌شود که خداوند ذاتاً خوب است و هر موجودی به طور طبیعی به سوی خوبی و کمال می‌رود. به عبارت دیگر، تمام چیزها و موجودات جهان به طور ذاتی تمایل دارند که به سوی خدا حرکت کنند، چون خداوند منبع اصلی خوبی است. سنت توماس تأکید می‌کند که هرچند خوبی مطلق تنها در خداوند مستقر

---

[227] *ST*: 1. 21. 1.

[228] *ST* 1.21.1.

[229] This idea constitutes the very foundation of Islam. The subject is so vital that it calls for a thorough and clear discussion, but I merely a few quotes from Quran:

Chapter 2. 155: “To God we belong and to him is our return. They are those on who (DESCEND) blessings from God and mercy and they are the once that receive guidance”.

Chapter 89. 27-30: “O (you) soul in (complete) rest and satisfaction. Come back to your Lord, will pleased (yourself) and will pleasing unto him. Enter you then among my devotees, enter you in my heaven”.

است، اما این خوبی از طریق روابط میان خدا و مخلوقاتش به اشتراک گذاشته می‌شود. کسانی که صادقانه خواهان ارتباط با خداوند هستند، از این خوبی مطلق بهره‌مند می‌شوند. این جستجو برای خوبی یک عمل شایسته است که از خداوند نشئت می‌گیرد و کسانی که هنوز در این دنیا زندگی می‌کنند، به آن عمل می‌کنند.

در این چارچوب، سنت توماس به این نتیجه می‌رسد که خداوند در انجام عدالت، خود را به‌عنوان عامل هدایت‌کننده به سوی کمال و خیر نهایی مخلوقات می‌شناساند. او عمل می‌کند تا «آنچه که شایسته خود است» را به دست آورد، به این معنا که خداوند عدالت را در مسیر تحقق خود و خیر مخلوقاتش اجرا می‌کند. بنابراین، در نظر سنت توماس، خداوند عادل است، زیرا همه چیزهایی که خلق کرده است را به سوی خود هدایت می‌کند و این کار را در هماهنگی با طبیعت خود انجام می‌دهد. برای سنت توماس، عدالت خداوند بیشتر از عدالت انسانی است و به‌طور ویژه در روابط میان خدا و مخلوقاتش نمود پیدا می‌کند. عدالت الهی از طریق عمل به فرمان‌های خداوند و تلاش مخلوقات برای دستیابی به خوشبختی ابدی تجلی می‌یابد. این عدالت الهی که از نظم و هماهنگی بین خدا و جهان ناشی می‌شود، مقدم بر هر نوع عدالت دنیوی است. در نهایت، سنت توماس معتقد است که عدالت خداوند به‌درستی همان «حقیقت» است، زیرا خداوند خود حقیقت است و به‌واسطهٔ این نظم الهی است که تمام مخلوقات به سمت کمال و خوشبختی ابدی هدایت می‌شوند. این نظم الهی همان‌طور که گفته شد، به‌طور کامل به خداوند تسلیم است و هیچ‌چیز خارج از اراده و حکمت او نمی‌تواند حرکت کند.[۲۳۰]

بخش ۲۱، پرسش ۳: آیا در خداوند رحمت وجود دارد؟[۲۳۱]

رابطه بین رحمت و عدالت خداوند به نظر می‌رسد که به دلایل دوگانه‌ای بحث‌برانگیز باشد.[۲۳۲]

> اول اینکه رحمت نوعی رنج است. از آنجا که در خداوند هیچ رنجی وجود ندارد، به نظر می‌رسد که در خداوند رحمت نیز وجود ندارد.
>
> دوم، رحمت کاهش‌دهنده‌ی عدالت است. پس چگونه می‌توانیم رحمت خداوند را بپذیریم؟

برای سنت توماس، هیچ تناقضی میان رحمت و عدالت خداوند وجود ندارد، چیزی که فراتر از عدالت باشد، همانطور که سنت آنسلم ادعا کرده بود. این ظاهراً تناقض از این ایده ناشی می‌شود که خداوند در تطابق با عدالت خود عمل می‌کند، اما در عین حال، با عادل بودن،

---

[230] *ST*: 1.21. 2.
[231] Question 21, Article 3 ، *Whether there is mercy in God? (Utrum misericordia competat Deo)*
[232] *ST:* 1. 21. 3.

بیشتر از آنچه که شایسته یا بدهکار است، می‌بخشد، همانطور که در مزمور ۱۱۱:۴ می‌خوانیم: «او شگفتی‌های خود را به یادگار گذاشته است. خداوند رحیم و دلسوز است». باید در نظر داشت که رحمت ذات خداوند است، زیرا او با رنج و گناه انسانی مواجه می‌شود. رنج و گناه انسان است که رحمت خداوند را آشکار می‌سازد.[۲۳۳] به این ترتیب، سنت توماس می‌گوید که خداوند «بیش از همه می‌خواهد که رنج دیگران را از بین ببرد، این دیگران، هر نقصی که این واژه می‌تواند نمایانگر آن باشد».[۲۳٤] سپس، ظاهراً تناقض روشن می‌شود زمانی که به کمال خوبی به‌عنوان درمان اشاره می‌کنیم. ذات او ذات رحمت است؛ خداوند رنج موجودات را حس می‌کند، با دردهای ما همدردی دارد، و برای شرایط وحشتناکی که موجودات در آن قرار دارند، همواره دلسوزی می‌کند. رحمت خداوند نوعی درمان برای مشکل موجودات است.

رحمت خداوند نه یک حالت موقتی است که تغییر کند، بلکه صفتی از ذات ابدی خداوند است. چون این رحمت از درون ذات ابدی‌اش سرچشمه می‌گیرد، رحمت خداوند بی‌نهایت و ناگسستنی است. رحمت او همیشه وجود خواهد داشت، بی‌پایان، فراگیر و انبوهی از ترحم الهی. خداوند رحمت خود را به موجودات عطا می‌کند زیرا او مطلقاً خوب است. سنت توماس این نسبت را با عدالت متافیزیکی که توسط ارسطو توصیف شده، هم‌خوان می‌داند.

> بنابراین، همه چیز از نیکویی الهی نامیده می‌شود، چون از نخستین اصل نمونه‌ای، مؤثر و نهایی تمام خوبی‌هاست. با این حال، هر چیزی به واسطه شباهت به نیکویی الهی که به آن تعلق دارد، خوب نامیده می‌شود، که به‌طور رسمی خوبی خاص خود آن است و به همین دلیل است که آن را خوب می‌نامند. و بنابراین از میان همه چیزها، یک خوبی وجود دارد، و با این حال، خوبی‌های زیادی وجود دارد.[۲۳۵]

سنت توماس آکویناس بر این باور است که به دلیل رحمت خداوند، موجودات دارای خوبی یا خوشبختی هستند، هر آنچه که وجود دارد. زیرا در این کار، او خوبی را به چیزهایی عطا می‌کند که جز از طریق فعالیت او وجود ندارند، چیزهایی که بنابراین هیچ ادعایی نسبت به او ندارند.[۲۳٦] خداوند خوبی را به موجودات عطا می‌کند نه به این دلیل که برای خود او مفید است، بلکه به دلیل رحمت، سخاوت و عدالت خود. از طریق رحمت خود، خداوند موجودات را قادر می‌سازد تا در ازای آن، خداوند را دوست بدارند. با این روش‌ها می‌توانیم نتیجه بگیریم که رحمت خداوند پیش از عدالت او قرار دارد.

---

233 *ST*: 1.22. 3.
234 Ibid.
235 *ST*: 1. 6. 4.
236 Daries, op cit., p. 156.

چقدر این قضاوت درباره رحمت خداوند شگفت‌انگیز است. کتاب مزمور کمک می‌کند تا ترجیح رحمت خداوند را بر عدالت درک کنیم:

> محبت تو ای پروردگار، به آسمان‌ها می‌رسد، وفاداری تو به آسمان‌هاست. عدالت تو مانند کوه‌های عظیم است، عدالت تو مانند اعماق بزرگ.[۲۳۷]

عدالت خداوند به مخلوقات آنچه را که سزاوار آن هستند می‌دهد، حقیقت خداوند به ما آن خیر بزرگتری را می‌دهد که خداوند به ما وعده داده است. رحمت خداوند به مخلوقات آنچه را که وعده داده شده و حتی بیشتر از آنچه که بر اساس عدالت شایسته هستند، عطا می‌کند. «قدیس توماس با شگفتی می‌گوید، رحمت خداوند و منبع تمام خوبی‌های ما، بر سراسر جهان حکومت می‌کند».[۲۳۸]

اگرچه توماس نور برجسته‌ای بر رحمت خداوند می‌تاباند، اما هنوز یک مشکل باقی است که تأثیر کاهش عدالت بر رحمت را مطرح می‌کند. این سوال در دوم تیموتی ۲:۱۳ مطرح شده است: «اگر ما وفادار نباشیم، او وفادار باقی خواهد ماند، زیرا نمی‌تواند خود را انکار کند.» به طور قابل‌بحثی، اگر خداوند نتواند خود را انکار کند، پس نمی‌توان رحمت را به او نسبت داد. این مشکلی است که قدیس توماس بیان می‌کند که رحمت خداوند فراتر از عدالت او عمل می‌کند، نه در تضاد با آن.[۲۳۹] خداوند به مخلوقات خود نیکی می‌دهد به گونه‌ای که این فرصتی برای شایستگی به دست آوردن چیزی می‌شود، چه از خداوند و چه از هر چیز دیگری. خداوند کاملاً از هر گونه بی‌رحمی یا بدجنسی نسبت به مخلوقات آزاد است. زیرا او رحیم است، خداوند وقتی مخلوق توبه می‌کند، او را می‌بخشد، هرچند که سزاوار آن نیست و بدون مجازاتی که مخلوق مستحق آن است. بنابراین خداوند به طبیعت خود به گونه‌ای متمایل است که بی‌تمردی انسان را ببخشد. خداوند رحمت ابدی و بخشش بی‌پایان نشان می‌دهد. او همیشه با انسان‌ها با رحمت برخورد کرده است، و همیشه زمانی که رحمت او مورد بی‌احترامی قرار گیرد، با عدالت برخورد خواهد کرد.

---

[237] Psalm: 36. 56.

[238] Fatula, Mary Ann, Thomas Aquinas Preacher and Friend, Liturgical Press Minnesota, 1993.

[239] In explaining how mercy does not violate justice, one example illustrates the case. Compare someone who pardons an offense committed against him to someone who, owing a hundred dollars, pay to the person two hundred dollars. Such a person does not destroy justice, but acts generously. To pardon one an offense is like giving a gift to the person pardoned. That is why St. Thomas says that it does not doe away with justice but is a sort of fullness of justice.

در بررسی رحمت خداوند، سنت توماس حتی به این اعتقاد می‌رسد که خداوند رحیم است زیرا زندگی خود را با مخلوقاتش شریک می‌سازد.[240] آکویناس به شدت از درخواست پیامبر در مورد بخشش الهام گرفته است: «به یکدیگر مهربان و دلسوز باشید، یکدیگر را ببخشید، همان‌طور که مسیح خدا شما را بخشید».[241] بنابراین، سنت توماس می‌گوید که واضح است که رحمت عدالت را از بین نمی‌برد، بلکه به نوعی کمال آن است. و از این رو گفته شده است: «رحمت خود را بر داوری بلند کرد». (یعقوب ۲:۱۳)[242]

بخش ۲۱، پرسش ۴: آیا عدالت و رحمت در تمام اعمال خداوند حضور دارند؟[243]

در ماده چهارم، سنت توماس ارتباطاتی میان داوری خداوند و عدالت و رحمت او برقرار می‌کند تا توضیح دهد که خداوند برای تمام آثار خلقت خود هم رحیم و هم عادل است. این سوالی است که در زندگی معمولی توسط برخی افراد در مورد مصیبت‌ها، دردها و کمبود عدالت در آثار خداوند مطرح می‌شود و شایسته توجه دقیق است. حداقل در فلسفه اسلامی، این سوال همیشه مطرح بوده است، سوالی که آتئیست‌ها سعی کرده‌اند با آن وجود خدا را رد کنند. سنت توماس مقاله چهارم را به چهار اعتراض تقسیم می‌کند که هر یک از آنها به طور فریبکارانه و از دیدگاه‌های مختلف به این توهم می‌انجامد که در همه اعمال خداوند عدالت و رحمت وجود ندارد. به نظر می‌رسد که در این بحث، به دلیل عمق روحانی و ماهیت سوال، ارسطو تأثیر کمتری بر سنت توماس داشته است. به جای آن، کتاب مقدس و نشانه‌های الهی منبع تأملات او بوده است.[244] از شباهت‌های بین سنت‌های مسیحی و اسلامی در این موضوع

---

[240] Daries, op cit., p. 158.

[241] Ephesians: 4. 32.

[242] *ST*: 1. 21. 3.

[243] Question 21, Article 4*Whether justice and mercy are present in all God’s works? (Utrum in omnibus operibus Dei sit misericordia et iustitia)*

[244] Bible shows a variety of value of spirituality about the mercy of God and even has separated Divine domain from human rationality. For example:

According to Corinthians II, 5:17 when someone appeals to God and seeks forgiveness, his sins are removed and his relationship with God is restored. He becomes a new creature. “*Therefore, if anyone is in Christ, he is a new creation; the old has gone, the new has come*”.

In Corinthians I, 2:14 Paul says, *"But a natural man does not accept the things of the Spirit of God; for they are foolishness to him, and he cannot understand them, because they are spiritually appraised."* This phrase implies the non-Christian as natural man.

In Matthew 19:26 we read, *"With men this is impossible, but with God all things are possible"* This verse has addressed to the question of one of the Jesus who has asked who could be saved.

شگفت زده می‌شوم، که هر دو بر پایه‌ای روحانی به جای فلسفی متمرکز هستند. به نظر من، زندگی مسیحی واقعی ممکن نیست مگر اینکه یک مؤمن در دل به معنویت مشغول باشد. این ایده همچنین توسط مسلمانان به شدت پذیرفته شده است که بدون خدا نمی‌توانیم و بدون ما خدا نخواهد بود. چه شگفت‌انگیز است رحمت خدا! ما هرگز نمی‌توانیم عمق مهربانی او را درک کنیم.[۲۴۵]

سنت توماس رابطه عدالت، رحمت و حقیقت را با اشاره به این باور که «تمام راه‌های خداوند رحمت و حقیقت هستند» ذکر می‌کند.[۲۴۶] این یکی از بهترین روش‌ها برای توضیح روابط زیرین و پیوستگی مطلق رحمت، عدالت و حقیقت خداوند است. به عنوان مثال، عدالت به معنی دریافت آنچه شایسته‌اش هستیم و رحمت به معنای عدم دریافت آنچه شایسته‌اش هستیم است. این دو باید با هم ارائه شوند زیرا: اولاً، آنها به یکدیگر پیوسته‌اند و دوم اینکه، همان‌طور که سنت توماس می‌گوید، زیرا: «عدالت الهی آنچه را که به خداوند بدهکار است یا آنچه را که به یک موجود زنده بدهکار است، به او می‌دهد».[۲۴۷]

در خط دوم و تکمیلی بحث در ماده چهارم، سنت توماس تطابق عدالت خداوند با حکمت و نیکویی او را توضیح می‌دهد. او در اینجا هدف دارد نشان دهد که عدالت باید در هر کاری از خداوند وجود داشته باشد. او این کار را با اشاره به دو نوع بدهی که قبلاً توضیح داده شده، یعنی بدهی به خداوند و بدهی به موجودات زنده انجام می‌دهد.[۲۴۸] خداوند رحمت‌مند است. او در نشان دادن اینکه بدهی به خود خداوند و نیکویی او باید نمایان باشد، اشاره می‌کند که هر عمل خداوند باید با حکمت و نیکویی او مطابقت داشته باشد؛ و این دقیقاً همان چیزی است که برای پرداخت بدهی‌ای که خداوند «به خود» بدهکار است، باید انجام شود.

با عدالت خود، خداوند جایگاه ما را گرفت، زیرا او مهربان است. در رحمت خداوند، ما تنبیه نمی‌شویم. در لطف خداوند، او به ما زندگی ابدی می‌دهد. طبق گفته سنت توماس، خداوند هیچ چیزی نمی‌آفریند که بر اساس نظم و تناسب نباشد. عدالت در هر کار خداوند با دو دلیل اثبات می‌شود؛ اول رابطه بین اراده او برای آفرینش و رحمتش،[۲۴۹] دوم انجام هر

According to Ephesians 2: 8 &9, the salvation always rests in God alone by grace through faith: “For it is by grace you have been saved, through faith- and this is not from yourself, it is the gift of God- not by work, so that no one can boast.

According to John 16:18, it is the Holy Spirit who convicts the sinner of sin, not you. "And He [the Holy Spirit], when He comes, will convict the world concerning sin, and righteousness, and judgment”.

[245] In Romans 11:33 we read: “Oh, the depth of the riches of the wisdom and knowledge of God! How unreachable judgments, and his paths beyond tracing out”.

[246] Psalms, 25:10.

[247] *ST*: 1. 21. 4.

[248] *ST*: 1. 21. 1.

[249] Creation is God's work:

چیزی در ارتباط با موجودات طبق نظم و تناسب مناسب. به دلیل سخاوت و نیک‌خواهی خداوند نسبت به مخلوقات، او به آن‌ها لطف خود را می‌دهد.[۲۵۰] در واقع، کار خداوند لطف است. لطف، فیضی است که به مخلوقات داده می‌شود و آن‌ها سزاوار آن نیستند. لطف بازتابی از رحمت خداوند است که به تمام کسانی که آن را دریافت کنند، گسترش می‌یابد. رحمت، ارضای عدالت از طریق بخشش گناه است زمانی که گناهکاران گناه خود را می‌پذیرند.[۲۵۱] «رحمت بر قضاوت غلبه می‌کند». عدالت خداوند امور را مطابق اراده او منظم و راست می‌کند. زیرا خداوند آفرینش را می‌خواهد، بنابراین «عدالت او در هر کار خداوند باید حضور داشته باشد».[۲۵۲] این شامل قضاوت منصفانه و اجرای حکم است. «خداوند عدالت و انصاف را برای همه ستمدیدگان به عمل می‌آورد».[۲۵۳]

استدلال نهایی سنت توماس در ماده ۴ به کار رحمت الهی به عنوان پایه‌گذاری عدالت الهی مربوط می‌شود. او می‌گوید که رحمت خدا از ابتدای هر کار او ارائه می‌شود. سنت توماس استدلال می‌کند که «خداوند گناه مخلوقات را به خاطر محبت آن‌ها می‌بخشد، حتی اگر خود او این محبت را در رحمت به آن‌ها داده باشد».[۲۵۴] حتی اگر مخلوق شایسته محبت خدا نباشد، حتی اگر مخلوق شایسته رحمت نباشد، و حتی اگر مخلوق شایسته خشم باشد، خدا او را نجات می‌دهد. در لوقا ۷:۴۷ می‌خوانیم: «بنابراین به شما می‌گویم، بسیاری از گناهان او بخشیده شده است—چرا که او اینقدر محبت کرده است». خدا می‌بخشد نه به خاطر اینکه

---

a) In Genesis 1:1 we read: “In the beginning God created the heavens and the earth . . .”.

John 1:1 &3 are about the full godhead: “In the beginning was the Word [Jesus Christ] and the Word was with God, and the Word was God”. “Through him all things were made through him, and without him was not anything made that was made”. Also Hebrews 1:2; Colossians 1: 16).

In Genesis 1: 2 again we read: “The earth was without form and void”.

[250] God created all things. God is the source and sustainer of all life. Then, creature falls into sin. Then salvation became a part of the creative work of God. So, God’s work is grace.

[251] Some reference from Quran would show the similarity of the conviction in two Islamic and Christian faith:

Chapter 39. 53-54: Say, "O my servants, who have transgressed against their souls! Despair not of the Mercy of God; for God forgives all sins; for He is oft-forgiving, Most Merciful. Turn to your Lord in penitence, and surrender to His will, before the penalty come to you, then you cannot be helped."

Chapter 42. 37& 40: “Those who avoid the greater crimes and shameful deeds, and when they are angry, even then they forgive”. “If human beings desire forgiveness from God, they must forgive”.

[252] *ST*: 1. 21. 4.

[253] Psalms: 103. 6.

[254] *ST*: 1. 21. 4.

مخلوق چه کسی است، بلکه به خاطر اینکه او—خدا—کیست، نه به خاطر آنچه که مخلوق می‌کند، بلکه به خاطر آنچه که او انجام داده است. نتیجه‌گیری چیست؟ فقط محبت و خوبی.

خدا محبت است، همانطور که در اول یوحنا ۴:۱۶ می‌خوانیم: «و بنابراین ما می‌دانیم و بر محبتی که خداوند نسبت به ما دارد تکیه می‌کنیم.[۲۵۵]

خدا نیکو است. «ببینید که خداوند نیکوست، خوشاب حال آن کسی که به او پناه می‌برد». مزامیر ۳۴:۸.

مخلوق هرگز نمی‌تواند با تلاش‌های خود به خدا برسد. تنها یک چیز باقی می‌ماند: ما باید خدا را دوست داشته باشیم و به او خدمت کنیم چون او - خداوند - ما را دوست دارد.[۲۵٦]

---

[255] Muslims believe that God of Islam is the same God of all the human beings, whether they call themselves Jews, and Christians. Meanwhile, since the Quran is the only scripture upheld by true Islam (Submission), and is considered the true word of God, we can look to the Quran to see whether God (of Islam and all other religions) is a loving god or not.

According to the Holy Quran, the love of God is expressed and emphasized many times over, throughout the book. God loves: the charitable (2:195); the righteous (3:76); the steadfast (3:146); the good doers (3:148); those who trust him (3:159); the benevolent (5:13); those who purify themselves (9:108); the equitable (5:42); the just (49:9); those who are clean (2:222); and those who fight in his cause (61:4). These values earn God’s love because they support His cause, guarantee a peaceful, loving and responsible community of believers who encourage each other to be righteous, care for the poor, the relative, the orphans, the neighbors, the traveling aliens and each other.

God does not love: the aggressors (2:190); corruption (2:205); the unjust (3:140); the arrogant (4:36); the betrayer (4:107); the evildoers (5:64); the wasters (6:141); the gluttons (7:31); the transgressors (7:55); the disbeliever (3:32); and the boastful (57:23).

[256] In Quran the same statement is cited in which God always likes his creature. One example is the verse 12 in Chapter 18: “Verily, I am with you, so keep firm those who have believed”.

فصل ششم:
عصاره‌های بنیادین فلسفه سیاسی

طرح موضوع

فلسفه سیاسی با پاسخ به این پرسش آغاز می‌شود که چه عملی در سیاست «امر خوبی» است. اهمیت خوب بودن عمل سیاسی در این است که به‌طور ضمنی به سوی شناخت مفهوم خوب، از جمله زندگی خوب یا جامعه خوب، حرکت می‌کند. از این منظر، فلسفه سیاسی در چارچوب فلسفه اخلاق قرار می‌گیرد، که خود یکی از شاخه‌های اصلی فلسفه است. با این تعریف ساده، می‌توان مشاهده کرد که فلسفه سیاسی باید از نظریه سیاسی متمایز شود. نظریه سیاسی به تفکر درباره ایده‌های سیاسی و اصول بنیادین اقدامات سیاسی می‌پردازد، در حالی که فلسفه سیاسی به معنای آگاهی و تلاش هماهنگ و بی‌پایان برای جایگزینی نظرها درباره اصول سیاسی با دانش واقعی در مورد آن‌ها است.[257] این تفاوت ظریف نکته‌ای عمیق‌تر را آشکار می‌کند: کسانی که به نظریه سیاسی علاقه‌مندند، ممکن است لزوماً فیلسوف نباشند. این نوشتار اهمیت فلسفه سیاسی را از دیدگاه پاول ریکور توضیح می‌دهد.

پل ریکور فیلسوفی است که علاقه‌ای ژرف به سیاست دارد. او در اشاره به شر خاص،[258] که نمایانگر شرایط دوگانه خاص پارادوکسیکال در شرایط اجتماعی و سیاسی است، تعهد خود به فلسفه سیاسی را این‌گونه توضیح می‌دهد: «وظیفه فلسفه سیاسی این است که این اصالت را تبیین کرده و شرایط را روشن کند».[259] اندیشه سیاسی ریکور، به‌ویژه در آثار متاخر او، نه تنها در توسعه فلسفه سیاسی مشارکت داشته است، بلکه احتمالاً مکتب نوینی از فلسفه سیاسی را نیز به نمایش می‌گذارد. این اندیشه‌ها ناشی از نگرانی‌های سیاسی اوست که در سه حوزه عمده تجلی یافته است. نخست، علاقه سیاسی او همراه با تعهد قوی به عدالت و دموکراسی، دارای پایه و اساس اخلاقی محکمی است. دوم، نقد سختگیرانه او نسبت به تمامیت‌خواهی نشان‌دهنده نوعی نظر سیاسی خالص است. سومین حوزه زمانی ظاهر می‌شود که او به‌عنوان مدافع ایمان مسیحی در عرصه سیاسی شناخته می‌شود. این موضع او را به سمت یک جایگاه سیاسی-الهیاتی سوق می‌دهد که در آن نوعی مکاشفه الهی حضور دارد. این دیدگاه سوم در فلسفه سیاسی مدرن کمتر رایج است. بنابراین، نگرش فلسفی سیاسی او متفاوت از دیگران است. او به‌عنوان فیلسوفی سیاسی، اخلاقی و فیلسوف سیاسی الهیاتی شناخته می‌شود.

---

[257] Strauss, Leo, and Cropsey, Joseph eds., *History of Political Philosophy* (The University of Chicago Press).
[258] Specific evil
[259] Kelbley, A. Charles, *History and Truth* (Northwestern University Press, 1965), p. 248

اندیشه سیاسی اولیه ریکور

احتمالاً از همان دوران نوجوانی بود که ریکور به سیاست علاقه‌مند شد، زمانی که پدرش در جریان جنگ جهانی اول کشته شد. او متوجه شد که معاهده ورسای یک رویداد ناعادلانه بوده است. معاهده ورسای به‌عنوان نقطه آغاز یک نظم جدید برای قرن بیستم در نظر گرفته می‌شد؛ نظمی جدید که وعده صلح و آرامش می‌داد. اما ریکور دیدگاه متفاوتی نسبت به این نظریه داشت. تمایلات و آثار بعدی او نشان می‌دهد که او این معاهده را به‌عنوان منبعی از درگیری‌ها و جنگ‌های بی‌معنا می‌دید. این برداشت باعث شد که او به سیاست بیاندیشد تا بتواند نوعی صلح‌طلبی را مورد حمایت قرار دهد.

> به صلح‌طلبی که از این تأملات برخاست، به‌سرعت احساس قوی‌ای از بی‌عدالتی اجتماعی افزوده شد که تعلیمات پروتستانی من آن را تأسیس و توجیه می‌کرد.[۲۶۰]

در دهه ۱۹۳۰، تحت تأثیر افکار «آندره فیلیپ»[۲۶۱] و گرایش‌های فلسفی «امانوئل مونی‌یه»،[۲۶۲] اندیشه سیاسی ریکور به تدریج شکل گرفت. او از فیلیپ آموخت که چگونه الهیات پروتستانی را با نوعی عقیده اجتماعی انسان‌گرایانه درارتباط قرار دهد. دراین زمان، او نسبت به بی‌عدالتی‌های حساس شد. این حساسیت بعداً او را به سمت یک دکترین فکری سوسیالیستی سوق داد که با دیدگاه اخلاقی از دنیای انسان‌ها سازگار بود – چیزی شبیه به سوسیالسیم آرمان‌گرا.[۲۶۳] همچنین او از اندیشه‌های «مونی‌یه» الهام گرفت که ترکیبی از سوسیالیسم و صلح‌طلبی بود که از آرای کاتولیک متاثر بودند. این گونه اندیشه‌ها کاملاً در مخالفت با رژیم‌های تمامیت‌خواه از یک‌سو، و دولت‌های سرمایه‌داری بورژوایی از دیگر سو، قرار می‌گرفت. مونی‌یه که طرحی برای سوسیالیسم دموکراتیک و صلح‌طلبی معقول را دنبال می‌کرد،[۲۶۴] ریکوئر را متقاعد ساخت که انسان را نه به‌عنوان فرد، بلکه به‌عنوان عضوی از جامعه به‌عنوان یک کل ببیند. ریکور خود توضیح می‌دهد که چه درس‌هایی از مونی‌یه آموخته است: «من از مونی‌یه آموختم که باورهای روحانی را با مواضع سیاسی درپیوند قرار دهم، چیزی که تا آن زمان در تضاد با تحصیلات دانشگاهی و درگیری من با جنبش جوانان پروتستانی باقی مانده بود»[۲۶۵] به این ترتیب، مونی‌یه تأثیر زیادی بر شکل‌گیری فلسفه سیاسی ریکور داشت.

---

[260] *History and Truth,* op cit., p. 228.

[261] Andre Philip

[262] Emmanuel Mounier

[263] Blamey, E. Kathleen, *Critique and Conviction, Conversations with Francois Azouvi and Marc de Launay Paul Ricoeur* Columbia University Press, 1989), p. 12.

[264] Reagan, E. Charles, Paul Ricoeur, His life and His Work (University of Chicago Press, 1996), p. 19

[265] Dauenhauer, P. Bernard, *Paul Ricoeur; the Promise and Risk of Politics* (Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1998), pp. 6-7

در دهه ۱۹۳۰، ریکور با گابریل مارسل[۲۶۶] آشنا شد که تأثیر زیادی بر اندیشه‌های او گذاشت. آنها در دوران پس از جنگ دوستانی همیشگی شدند و ریکور به‌ویژه تأثیر مارسل بر افکار خود را همواره ارج می‌نهاد. در ابتدای آشنایی با مارسل، ریکوئر از «مفهوم وجود تجسد شده»[۲۶۷] مارسل پیروی می‌کرد، اما بعداً این مفهوم را معکوس کرد تا مشکل فلسفی بدن را بتواند توضیح دهد.[۲۶۸]

بعدها، به عنوان عضو تحریریه نشریه *«ذهن»*، ریکور مجموعه‌ای از مقالات دربارهٔ سوسیالیسم و مسیحیت نوشت. در این دوره، ریکور به شدت بر ایجاد ارتباط میان سوسیالیسم و مسیحیت متمرکز بود و تلاش می‌کرد تا نوعی انسان‌گرایی اجتماعی بر پایهٔ ایمان مسیحی به وجود آورد. ریکور جوان که از نظر احساسی به چالش‌های دنیای ناعادلانه حساس بود، در جستجوی نوعی انسان‌گرایی اجتماعی بود که بتواند با چشم‌انداز اخلاقی جهان سازگار باشد. او در این باره می‌گوید: «بنابراین، در آغاز من نوعی انزجار جسمی را تجربه کردم که مرا به شدت حساس به برخی بی‌عدالتی‌های خاص کرد، که بعدها به این فکر کردم که این‌ها علائم پدیده‌های عمومی‌تری بودند».[۲۶۹] این اظهارات نشان‌دهندهٔ تجربهٔ شخصی ریکور از بی‌عدالتی‌های اجتماعی و تمایل او به یافتن راه‌حلی اخلاقی و جامع برای مقابله با این مشکلات است. در واقع، او می‌کوشید تا مفاهیم مسیحیت و سوسیالیسم را با هم ترکیب کرده و به نوعی رویکرد اجتماعی و اخلاقی جامع دست یابد که نه‌تنها به عدالت اجتماعی بلکه به بهبود وضعیت انسانی در جامعه نیز توجه داشته باشد.

در توضیح عمل مسیحی، ریکور تلاش کرد آن را در فعالیت‌های اجتماعی-سیاسی پیدا کند و به همین منظور در جنبش جوانان سوسیالیست مشارکت کرد. اما او هیچ‌گاه اعتقادات خود را با ایدئولوژی سوسیالیسم جایگزین نکرد و حتی آن را زیر سؤال برد. ریکور اعتقاد بسیاری از سوسیالیست‌های مسیحی که بر این باور بودند که سوسیالیسم در درون مسیحیت قرار دارد را انکار می‌کرد.[۲۷۰] برای ریکور برخی اصول عمل در انجیل وجود دارد، مانند حمایت از فقرا، اما این دو مفهوم سوسیالیسم و مسیحیت به گفته ریکور نباید به اشتباه گرفته شوند. ریکور به جای آن معتقد بود که برای ارائه یک پایه منطقی برای تعهد سوسیالیستی، سوسیالیسم نمی‌تواند مستقیماً از توصیه مسیحایی محبت به همسایه استخراج شود.[۲۷۱]

اعتقاد ریکور به نقش مسیحیت در سیاست یک معمای مهم در رابطه میان رویه سکولار و نوع ایمان ایجاد می‌کند. این رابطه معمایی میان دین و سیاست از دغدغه‌های خاطر اصلی ریکور در دهه ۱۹۳۰ بود و تا پایان عمر او ادامه داشت. این اعتقاد به خوبی ریکور

---

[266] Gabriel Marcel
[267] The notion of incarnate existence
[268] Ihde, Don, *Hermeneutic Phenomenology* (Northwestern University Press, 1971), p. 8.
[269] Blamey, op cit., p. 12
[270] Ibid., p. 11.
[271] Ibid.

را تشویق کرد تا انسان‌گرایی اجتماعی خود را ترویج کند: «سیاست وجود دارد زیرا دولت وجود دارد. اگر می‌خواهیم نیت خوب خود را تحقق بخشیم، باید بر دولت تأثیر بگذاریم».[۲۷۲] این احساس از انسان‌گرایی اجتماعی از ضرورت تجلی ایمان در دنیا ناشی می‌شود. اگر دنیا زمینه‌ای است که ایمان مسیحی در آن شکوفا می‌شود، مسیحیان باید در آن زمینه عمل کنند. در این راستا، باید گفته شود که چون سیاست به قدرت مربوط است و از آن‌جا که هر دو موضوعاتی انتزاعی هستند، تنها زمانی معنا پیدا می‌کنند که در جامعه تجلی یابند. هنگامی که در جامعه تجلی می‌یابند، به شکل خاصی در می‌آیند و به منبع تمام مشکلات اجتماعی تبدیل می‌شوند. این الگو در طول تاریخ حفظ شده است. در نتیجه، سیاست قدرت به طور نزدیکی با سیاست در زمینه اجتماعی در ارتباط بوده است. ریکور تعریفی از ماکس وبر به نقل از او می‌آورد و می‌گوید: «سیاست ممکن است به عنوان مجموع تمام تلاش‌های انجام شده برای مشارکت در قدرت و تأثیرگذاری بر توزیع قدرت تعریف شود». بنابراین، ایمان مسیحی باید هویت خود را در جامعه بیابد تا ببیند چگونه قدرت توزیع می‌شود. این وظیفه مسیحیان برای توزیع عادلانه قدرت در جامعه است؛ «کلیسا باید در سیاست مشارکت کند مانند یک حزب سیاسی تا بر سیاست تأثیر بگذارد».[۲۷۳]

ریکور با بدترین تراژدی زندگی‌اش روبه‌رو شد، زمانی که به عنوان اسیر جنگی دستگیر شد. در این مدت، به همراه هم‌محبوس خود، میکل دوفرن،[۲۷٤] به دقت فلسفه کارل یاسپر،[۲۷۵] فیلسوف اگزیستانسیالیست آلمانی، را مطالعه کرد که منجر به نوشتن کتابی با دوفرن به عنوان همکار نویسنده تحت عنوان *کارل یاسپر و فلسفه وجود* در سال ۱۹۴۷شد. این کتاب، شرح و تفسیری بر سه جلد از آثار یاسپر به نام *فلسفه* بود. یاسپر تأثیر زیادی بر برخورد ریکور با تعالی و تفسیر زبان نمادین گذاشت. «در یاسپر هیچ چیز چشم‌گیر و جذابی وجود ندارد؛ فلسفه‌ای است به خوبی ساختار یافته و معتدل».[۲۷٦]

سال‌های ۱۹۴۵ تا ۱۹۵۰ دوران پرباری برای ریکور در نوشتن مقالات و کتاب‌ها بود. وضعیت انسان، آزادی و ارتباطات، موضوعات کتاب دوم ریکور در این دوران بود. ریکور کتابی با عنوان *گابریل مارسل و کارل یاسپر: فلسفه رمز و فلسفه پارادوکس* تألیف کرد که به طور مقایسه‌ای ایده‌های یاسپر و مارسل را بررسی می‌کرد. تأثیر ادموند هوسرل بر ریکور در دوران اسارتش توسط آلمان‌ها باعث انتشار ترجمه *ایده‌های هوسرل* با مقدمه‌ای بر آن شد. تأثیر هوسرل بر ریکور به خوبی در کتاب *آزادی و طبیعت: اراده و غیراراده* نمایان شد که در سال ۱۹۵۰ به عنوان پایان‌نامه دکتری ریکور منتشر شد. مفاهیم سیاسی

---

[272] Stewart, David and Bien, Joseph eds. *Paul Ricoeur; Political and Social Essays* (Ohio University Press, 1974), p. 107.

[273] *History and Truth,* op cit., p. 107.

[274] Mikel Dufrenne

[275] Karl Jaspers

[276] Balmery, op cit., p. 22.

مطرح در این کتاب مانند آزادی انسان و محدودیت‌های آن از یاسپر و مارسل سرچشمه گرفته‌اند.

تأثیرات سیاسی ریکور در دهه ۱۹۵۰ ادامه پیدا کرد و او مقالاتی درباره دوستش «مونییه» به عنوان نماد فیلسوف مسیحی نوشت و سپس عنوان مقالاتی را که تحریر کرد، به وضوح نگرانی عمیق او را نسبت به مسیحیت و سوسیالیسم تأیید می‌کند. مقالات ریکور تحت عنوان *تاریخ و حقیقت در روح* تماماً بحث‌های دقیقی بین خدا و مسأله سیاست بودند. تا پایان دهه ۱۹۵۰، ریکور جلد دوم *فلسفه اراده* را منتشر کرد. ایده‌های تکمیلی او در مورد اراده انسان در *نهایت‌پذیری و گناهکاری* که در سال ۱۹۶۰ منتشر شد، مورد بحث قرار گرفته است. این کتاب شامل دو بخش *انسان خطاپذیر* و *نمادشناسی شر* است و یکی از بهترین آثار برای درک عمق فلسفه سیاسی ریکور به شمار می‌رود.

اعتراض ریکور به مداخله فرانسه در الجزایر اوج درگیری عملی او در سیاست بود. این اعتراض از تمامیت نظرات خاص او در مورد آزادی انسان و ضرورت عمل اخلاقی ناشی می‌شود:

> ما نمی‌خواهیم مانند آن استادان دانشگاه آلمانی در دوران نازی باشیم که سکوت کردند زیرا کارمند دولت بودند و فکر نمی‌کردند که وظیفه‌شان است که اصولی را که در دانشگاه به آن احترام می‌گذاشتند، به خارج از دانشگاه منتقل کنند.[۲۷۷]

جو اجتماعی متاثر از مارکسیسم در فرانسه پس از جنگ جهانی دوم، باعث شد که ریکور بر مسائل سیاسی عینی و مناظرات بین مارکسیسم و مذهب متمرکز شود. در این دوره که تا دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ ادامه داشت، پیشینه مذهبی ریکور او را به درگیر شدن با موضوع «شر» و پلیدی سوق داد.

مشارکت او در مجله مسیحیت اجتماعی[۲۷۸] و همچنین نشریه ذهن او را ترغیب کرد تا رابطه میان فلسفه و مطالعات دینی را بررسی کند. این دو حوزه متفاوت از مطالعه، پتانسیل بررسی یکدیگر را در موضوعاتی همچون انسان‌شناسی و «موضوع شر» دارند.[۲۷۹]

در این ارتباط ریکور نتیجه‌گیری کردرکه مارکسیسم مسئول توسعهٔ ماکیاولیستی لنین‌گرایی و استالین‌گرایی بوده است. به گفتهٔ ریکور، نقد مارکسیسم از سیاست و مفهوم هگلی دولت، به معنی کاهش «شر سیاسی»[۲۸۰] به «شر اجتماعی-اقتصادی»[۲۸۱] نیست، بلکه این

---

[277] Dauenhauer, op cit., p. 24.
[278] Le Christianisme Social
[279] Dauenhauer, op cit., p. 20.
[280] Political evil
[281] Socio-economic evil

«شر» را به عنوان «شر خاص سیاست» توصیف می‌کند. در اشاره به نگرش افلاطونی «آگاهی کاذب»، او توهم تاریخی مارکسیسم را روشن می‌کند: «من معتقدم که بزرگترین اشتباهی که کل مارکسیسم-لنینیسم را به زیر سئوال می‌کشد، این است که شر سیاسی را به شر اقتصادی تقلیل می‌دهد».[۲۸۲] اما مسئلهٔ شر باید از طریق یک فرایند روش‌شناختی مورد بررسی قرار گیرد. برای این منظور، ریکور هرمنوتیک را از طریق نمادها و اسطوره‌های مسیحیت به پدیدارشناسی پیوند داد. در «نمادشناسی شر»،[۲۸۳] او تعریفی از هرمنوتیک ارائه داد که با تأمل بر نمادها و اسطوره‌ها، خودفهمی به بخشی از تاریخ فرهنگ تبدیل می‌شود.

نقشه فکری اولیه ریکور به وضوح نشان‌دهنده علاقه‌مندی گسترده و چندوجهی او به موضوعات مختلف است. این موضوعات شامل تفکر فلسفی انتقادی، درس‌هایی که از تاریخ آموخته، وضعیت انسان، حس تعلق به یک تمدن، نقش مسیحیان در تمدن، دموکراسی، آزادی و مفاهیم مربوط به آن‌ها می‌شود. ریکور به‌طور مستمر در تلاش بود تا به نقطه‌ای از تنش‌های حل‌نشده دست یابد که در آن به نوعی تعادل بین این مفاهیم مختلف برسد. از یک سو، او تمایل داشت به آشتی و هم‌گامی بین این عناصر دست یابد، خواه در سطح نظم اسطوره‌ای و فرهنگی، یا در سطح اخلاقی-فرهنگی. از سوی دیگر، او نگرش بی‌اعتمادی شدیدی نسبت به راه‌حل‌های ساده و فوری داشت و همواره در پی جستجوی پاسخ‌هایی عمیق‌تر و پیچیده‌تر بود.

ماهیت قدرت سیاسی، یا آنچه ریکور «پارادوکس سیاسی» می‌نامد، یکی از مسائل عمده‌ای است که او به آن پرداخته است. به نظر ریکور، قدرت دو وجه متفاوت دارد؛ یکی عقلانیت که به دولت حاکم به عنوان دارنده قدرت قانونی تعلق دارد. این عقلانیت به وظایف خاص دولت مانند تضمین وحدت سرزمینی و حفظ استقلال آن مربوط می‌شود. وجه دوم عقلانیت دولت، باقی‌مانده‌ای از خشونتی اس که بنیان‌گذاری شده است. این وجه از تفکر ماکس وبر نشأت می‌گیرد و ایده‌ای را منعکس می‌کند که دولت در نهایت به زور مشروع متوسل می‌شود. ریکور به شدت نسبت به این وجه عقلانیت قدرت حساس بود و در طول زندگی خود همواره در مورد این نوع عقلانیت بحث می‌کرد: «ما مجبوریم با این موضوع کنار بیاییم و این بر عهده شهروندان است که نسبت به فوران‌های خشونت که در ساختار سیاسی نهفته است، هوشیار باشند».[۲۸٤]

ریکور تأکید می‌کند که قدرت سیاسی به‌طور فزاینده‌ای پیچیده و چندوجهی است و در نتیجه همیشه در معرض خطر سوءاستفاده و استفاده نادرست از زور قرار دارد. به عبارت دیگر، در حالی که قدرت دولتی می‌تواند از عقلانیت و مشروعیت قانونی برخوردار باشد، در عین حال این قدرت به‌طور ذاتی با خطراتی همراه است که ممکن است به سوی خشونت و سرکوب هدایت شود. این تنش‌ها—میان عقلانیت و خشونت بنیان‌گذاری شده—نیازمند توجه و درک عمیق است، چرا که نادیده گرفتن این ابعاد می‌تواند به تضعیف مشروعیت سیاسی و

---

[282] Hahn 1995:16).
[283] Symbolism of evil
[284] Blamey, op cit., p. 99.

اخلاقی دولت منجر شود. بنابراین، درک و شناسایی این خطرات از جمله مسئولیت‌های اخلاقی و سیاسی شهروندان است. در حقیقت، ریکور هشدار می‌دهد که آگاهی نسبت به «فوران‌های خشونت» که ممکن است در ساختارهای سیاسی نهفته باشد، نه تنها وظیفه حکومت، بلکه مسئولیت اصلی هر فرد در جامعه است. این آگاهی به شهروندان کمک می‌کند تا از غفلت و بی‌توجهی نسبت به سوءاستفاده‌های احتمالی جلوگیری کنند و در فرآیندهای دموکراتیک فعالانه مشارکت نمایند. در نهایت، ریکور بر این نکته تأکید دارد که قدرت باید همواره تحت نظارت و کنترل قرار گیرد و این نظارت مستلزم حساسیت اجتماعی و سیاسی در برابر تهدیدات موجود است.

به گفته ریکور، اهمیت هوشیاری در همان عقلانیت دولت نهفته است. از آنجا که دولت به‌طور عقلانی وجود دارد، بنابراین سیاست نیز وجود دارد. اما ریکور این استنتاج را به فرمول جدیدی تبدیل می‌کند: «سیاست وجود دارد چون دولت وجود دارد».[۲۸۵] او بر این باور است که هیچ دولت ایده‌آلی نمی‌تواند به‌طور کامل تحقق یابد مگر اینکه مردم در تلاش باشند تا بر آن تأثیر بگذارند و آن را به سمت اهداف مشترک هدایت کنند. در این زمینه، ریکور دوباره به مفهوم دولت در اندیشه ماکس وبر اشاره می‌کند: سیاست می‌تواند به‌عنوان مجموع تلاش‌هایی تعریف شود که در جهت مشارکت در قدرت و تأثیرگذاری بر توزیع آن صورت می‌گیرد.[۲۸۶] این نگرش ریکور بر اهمیت فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی مردم تأکید می‌کند و نشان می‌دهد که دولت فقط از طریق مشارکت فعال شهروندان و کنترل مستمر آن‌ها قابل شکل‌گیری و بهبود است.

در تفکر سیاسی اولیه‌اش، ریکور دامنه فلسفی را از دین جدا می‌کند. او معتقد است که از آنجا که دولت از ابعاد و بنیادهای دینی خود جدا شده و از طریق یک فرآیند سکولار توسعه یافته است، یک موقعیت پارادوکسی ایجاد شده است. این وضعیت پارادوکسی به این شکل است که «برای اینکه ایمانم را نشان دهم باید در دنیا عمل کنم؛ اما برای اینکه در دنیا عمل کنم باید ایمانم را کنار بگذارم».[۲۸۷] در چنین وضعیتی، ریکور بیان می‌کند که کلیسا باید در سیاست شرکت کند تا بر آن تأثیر بگذارد، اما این مشارکت باید به شیوه‌ای مشابه با احزاب سیاسی باشد. به عبارت دیگر، او بر این باور است که کلیسا نباید به‌طور مستقیم وارد مسائل سیاسی شود، بلکه باید از طریق فرآیندهای دموکراتیک و به‌طور غیرمستقیم تأثیرگذار باشد. این رویکرد به نوعی تفکیک اما هم‌زمان تعامل بین ایمان دینی و سیاست را نشان می‌دهد.

[285] Stewart, op cit., p 74.
[286] Ibid., p. 107.
[287] Stewart, op cit., p. 107.

فلسفه‌ورزی در مفاهیم سیاسی

مشارکت ریکور در فلسفه سیاسی با دو مقاله‌اش درباره «دولت و خشونت»[۲۸۸] و «پارادوکس سیاسی»[۲۸۹] آغاز می‌شود که در کتاب او با عنوان *تاریخ و حقیقت*[۲۹۰] در سال ۱۹۵۵ منتشر شد. ریکور در این کتاب به‌وضوح تمایل خود به مفهوم‌سازی عقاید سیاسی و همچنین تعهد خود به همبستگی فرنودین میان کلام و عمل را نشان دادد. او در تقویت مفهوم‌سازی عقاید سیاسی متوضیح می‌دهد که تنها از طریقفرایند فرنودین کلام و عمل، انسان قادر خواهد بود عظمت خود را بیابد: «گفتن و انجام دادن، معنی دادن و ساختن به‌حدی در هم آمیخته‌اند که امکان ایجاد تضاد پایدار و عمیق میان تئوری و عمل در آن وجود ندارد».[۲۹۱] این سخن ریکور تأکید می‌کند که عمل و کلام در فلسفه سیاسی باید به‌طور هم‌زمان و متقابل در ارتباط باشند تا مفهوم‌سازی درست و عملی از سیاست ایجاد شود.

در این نگرش فرنودین، ریکور بر ادغام معانی حقیقت و تاریخ تأکید می‌کند. از این دیدگاه، دوگانگی میان حقیقت و تاریخ هرگز به‌طور کامل از بین نمی‌رود، زیرا تاریخ همان تاریخ منقضی‌شده‌ای است که تاریخ‌نگار آن را به عنوان حقیقت ثبت کرده است و این یک حقیقت عینی است. با این حال، ریکور معتقد است که این تمام معنای تاریخ نیست؛ تاریخ همچنین همان چیزی است که ما در حال تجربه آن هستیم. این بعد تکمیلی معنی تاریخ، که او آن را «حقیقت ذهنی»[۲۹۲] می‌نامد، بخش دیگری از تاریخ‌نگاری است که به‌ویژه بر تجربیات فردی و اجتماعی تأکید می‌کند. با این استدلال، ریکور می‌کوشد «تنوع تنوع و تکثر حقایق در تاریخ، ماهیت مبهم جستجوی برای وحدت، ویژگی فرجام‌گرایانه اندیشه‌های الهیاتی، و ویژگی صرفاً محتمل هرگونه ترکیب‌بندی که توسط فلسفه تاریخ ارائه می‌شود» را به نمایش بگذارد.[۲۹۳]

موضوع حقیقت تاریخ نقطه‌ای کلیدی را در مورد وحدت حرکت تاریخی یک تمدن مطرح می‌سازد. این حرکت به عنوان یک پدیده از گوناگونی نامحدود ظاهر می‌شود که به‌طور مداوم توسط ظهور نیرویی وحدت‌بخش متوازن می‌شود.[۲۹۴] در چنین شرایطی، بالاترین بی‌حقیقتی ممکن است در دل خرد انسانی بوجود آید، یعنی خشونت سیاسی توسط دولت استفاده می‌شود. «این ترکیب راه‌حلی برای آشتی دو قطب است. ممکن است وسوسه شوید که بر وحدت حقیقتی که توسط دکترین الهیاتی به‌دست آمده تأکید کنید؛ این یک ادعای فرجام‌گرایانه

[288] State and Violence
[289] Political Paradox
[290] History and Truth
[291] Kelbley, op cit., p. 5.
[292] Subjective truth
[293] Dauenhauer, op cit., p.22.
[294] Kelbley, op cit., p. 10.

است. از سوی دیگر، وسوسه‌ای وجود دارد برای جستجوی ترکیب سیاسی تمام این نظم‌ها. این دومی از ذات خود سیاست برون می‌آید».[۲۹۵]

سیاست یک فراخوان بنیادی برای گردآوری مردم به یک سرنوشت جغرافیایی-تاریخی است. سپس، تامل کردن درباره قدرت دولت، که حق اعمال اقتدار بر ملت را دارد از یک سو، و سطوح مختلف پژوهش انسانی از سوی دیگر، «در فلسفه تاریخ برای قرن‌های گذشته دنبال شده است».[۲۹۶] این همان اقتدار است که توسط کلیسا برای جنبه‌های مختلف زندگی اعمال شده است؛ یعنی نوعی خشونت روحانی بر جامعه و مردم تحمیل شده است. ریکور در اینجا به آستانه فلسفه سیاسی خود می‌رسد و مفهوم‌سازی عقاید سیاسی را آغاز می‌کند: خشونت از اقتدار دولت بر ملت ناشی می‌شود و حتی به اعمال هژمونی بر ملت‌های دیگر نیز کشیده می‌شود. به گفته ریکور، این همان فلسفه تاریخ است که به تأسیس رژیم‌های استبدادی منتهی می‌شود، خواه روش زندگی آمریکایی باشد یا تمامیت‌خواهی کمونیستی. این رژیم‌های سیاسی همیشه یک بهانه فلسفی داشته‌اند که راه تاریخ را برای دیگر ملت‌ها می‌بندد – پیروزی پرولتاریا، پیروزی دموکراسی لیبرال به عنوان پایان تاریخ. با در نظر گرفتن بی‌حقیقتی تاریخ، ریکور به مفاهیم سیاسی مانند خشونت، قدرت، تمامیت‌خواهی، عدالت، دموکراسی و آزادی می‌پردازد.

آزادی و طبیعت

فلسفه‌ی اراده به عنوان یک حوزه کلیدی برای بررسی مفهوم آزادی مطرح می‌شود. این رویکرد پدیدارشناسانه به آزادی، به‌ویژه در آثار ریکور همچون *فلسفه اراده* و *آزادی و طبیعت: داوطلبانه و غیر داوطلبانه*[۲۹۷] قابل مشاهده است. آزادی در سنت دینی ریشه‌دار است و همواره در تعامل با مفاهیمی چون محدودیت‌های «آرمانی و واقعی»، «خطا و استعلا»، و «آزادی و شر» قرار داشته است. ریکور این مفاهیم را در بستر پدیدارشناسی قرار می‌دهد تا اراده‌ی انسانی را مورد ارزیابی و تحلیل قرار دهد. از این منظر، او توجه خود در مرکز مباحث پدیدارشناختی قرار داده و نظریه‌هایی را برای حل مسئله اراده‌ی انسان ارائه می‌دهد. در این نظریه‌ها، فرآیند فرنودین داوطلبانه و غیر داوطلبانه، نیروی پیش‌برنده حرکت آزادی است. بدین ترتیب، طبیعت به‌عنوان بستر مناسب برای آشکار شدن آزادی در نظر گرفته می‌شود.

ریکور آزادی را در طبیعت می‌بیند و آن را به‌عنوان مفهومی وابسته به طبیعت از طریق رابطه‌ی متقابل داوطلبانه و غیر داوطلبانه می‌شناسد. او می‌گوید: «اراده‌ی داوطلبانه با محدودیت‌هایی روبه‌رو است که این محدودیت‌ها به رابطه‌ای متقابل نیاز دارند که از به‌طور

---

[295] Kelbley, op cit., p. 23.
[296] Ibid., p. 183.
[297] Ricoeur, Paul, *The Philosophy of the Will and also Freedom and Nature: Voluntary and Involuntary* (Northwestern University Press, 2006).

ضمنی پدیدارشناختی است».[298] در این تفکر فلسفی، ریکور نه تنها از مفهوم آزادی فرجام‌گرایانه در الهیات مسیحی فاصله می‌گیرد، بلکه همچنین از مفهوم همگان‌گرایی[299] هگل نیز خود را جدا می‌سازد. به این ترتیب، عملکرد متقابل داوطلبانه و غیر داوطلبانه به این نتیجه می‌رسد که دومی، پایه‌ای برای فعالیت اولی فراهم می‌کند.

مفهوم غیرداوطلبانه بودن ابتدا به‌عنوان یک طبیعت پدیدارشناسانه بررسی می‌شود، اما در عین حال بدن را نیز به‌عنوان موضوعی تجربه‌گر به نمایش می‌گذارد. این مسئله راهنمای دیگری برای درمان آزادی فراهم می‌آورد: «بدن به‌عنوان یک شیء برای تجربی شناخته می‌شود که توسط علم تجربی پردازش شده است. ما زیست‌شناسی داریم، که با عینیت همراه است... برای شناخت عینیت واقعیت‌ها در درون طبیعت که توسط قوانین استقرایی احاطه شده است».[300] با بازگشت به قلمرو مطالعه‌ی عینی و تلاش برای آشتی ذهن و بدن، ریکور راه‌حلی پیدا می‌کند: بازپس‌گیری و آشتی با فلسفه کارتزین دکارت. این راه‌حل برای دوگانگی بدن و ذهن است، یعنی همان عملکرد متقابل غیر داوطلبانه و داوطلبانه ارائه می‌شود. با این حال، درمان آزادی با دو مشکل بنیادی روبه‌رو است: امکان‌های ایده‌آل و محدودیت‌های آن، که از در حاشیه‌بودن رابطه یا «حاشیه بین حیطه‌های عینی و ذهنی گفتمان» ناشی می‌شود.[301] مشکل این است که اولی در تضاد با دومی قرار دارد، که به تاریکی وجودی مربوط می‌شود.

آزادی در نگرش ریکور به تصمیم‌گیری، عمل و رضایت به‌طور عمیقی درپیوند است. تصمیم‌گیری به‌عنوان حرکتی از تردید به انتخاب شناخته می‌شود؛ «در حالی که تردید مانند تعریفی خالی از تصمیم و نیاز است، انتخاب وابسته به انگیزش است».[302] انتخاب به‌طور طبیعی به سمت یک راه‌حل خاص می‌خزد که با پروژه‌ی اصلی اراده هم‌راستا شود. مشکل اصلی این است که وابستگی انتخاب به بدن ابتدا طبیعت را نامعین می‌کند، که ناشی از تعدد انگیزه‌ها است. این تعدد انگیزه‌ها باعث می‌شود که تصمیم‌گیری در ابهام قرار گیرد. بنابراین، برای رهایی تصمیم از وضعیت مبهم اولیه، باید از توضیحات پیش‌عقلی و غیر داوطلبانه آزاد شوند و سپس به درک عقلانی و داوطلبانه تبدیل گردند. نقطه‌ی آغاز برای عمل اراده یا تصمیم‌گیری، این است که عمل تصمیم‌گیری در مقابل تعریف کیهانی[303] آزادی قرار دارد.

---

[298] Ihde, op cit., p. 27.
[299] Cosmopolitan
[300] Ihde, op cit., p. 29.
[301] Ibid., p. 31.
[302] Rasmussen, M. David M, *Mythic-Symbolic Language and Philosophical Anthropology* (Martinus Nijhoff, Hauge, 1971), p. 56.
[303] cosmological cosmological

> نتیجه‌ی نهایی انقلاب دکارت به نظر ما در اینجا نهفته است، در کشف اینکه اصالت آگاهی نسبت به تمام آزادی‌های مفهومی عینی به گونه‌ای است که هیچ نوع کیهانی نمی‌تواند دیگر این آگاهی را دربر بگیرد.[۳۰۴]

اراده‌ی انسان در چرخه‌ی دوم خود در عمل تجلی می‌یابد، زیرا تصمیم‌گیری خود یک لحظه‌ی انتزاعی است که به‌طور ارادی به عملی مشخص تبدیل می‌شود. این یک حرکت پدیدارشناسانه از فلسفه «من هستم» و به حرکت است. اما این پایان تصمیم‌گیری نیست. موضوع تصمیم باید با اقدامی آگاهانه همراه باشد زیرا اقدام «کاربرد تصمیم خود من است، که موضوع بدن نیستم، بلکه بر بدنی که هنوز خود من است اما در عین حال موضوع آن نیز هست، احاطه دارم».[۳۰۵] از این زاویه دید، ریکور «بدن را میان تصمیم‌گری و موضوع آن تصور می‌کند»، زیرا بر این باور است که «بدن موضوع عمل نیست بلکه ارگان آن است».[۳۰۶] بدن ارگانی است که در فرایند حرکت از اراده‌ی عمدی به تکمیل آن قرار می‌گیرد. این حرکتی است فراتر از دوگانه‌گرایی معرفت‌شناختی داوطلبانه و غیر داوطلبانه. همپرسگی بدن و عمل همپرسش طبیعت و آزادی را نشان می‌دهد. با این حال، اراده به‌عنوان عمل با حس خاصی از ناتمام بودن رها می‌شود که موجب حرکت رضایت می‌شود.

رضایت یک بعد تکمیلی و پیچیده از عمل سه‌گانه‌ی اراده است که لحظات اراده را کامل کرده و در عین حال مشکلاتی را در رابطه با آزادی و ضرورت مطرح می‌کند. این مسئله به بازگشت آزادی به طبیعت مربوط می‌شود تا با ضرورت خود متحد شود و آن را به خود تبدیل کند. موضوع این است که چگونه منطقه‌ی بدنی رضایت، به‌عنوان بخشی غیر داوطلبانه، توسط آزادی به‌عنوان بخشی داوطلبانه تأیید می‌شود. ریکور بر این باور است که شخصیت، آگاهی و زندگی بخشی از ضرورت نهایی هستند که هر دکترین واقع‌گرایانه‌ای از آزادی را آگاه می‌کنند. تنوع شخصیت، لحظات زندگی در ساختار بیولوژیکی و همچنین آگاهی، همه بر رضایت تأثیر می‌گذارند. به‌وضوح مشخص است که رضایت فاصله‌ای بین آزادی و طبیعت ایجاد می‌کند که ناشی از نفی متقابل آزادی و طبیعت و حل‌وفصل پیش‌بینی‌شده‌ی آن‌ها است.[۳۰۷] ضرورت آزادی را در ظاهر خود به‌عنوان پایان‌پذیری شخصیت نفی می‌کند و آزادی به این نفی از طریق یک انکار پاسخ می‌دهد که با آرزوی آزادی مطلق تأیید می‌شود. ریکور با تأکید بر امید که بعدی اسکاتولوژیک دارد، راهی فراتر از دوگانگی نفی ضرورت و آزادی پیدا می‌کند.

---

[304] Rasmussen, op cit., p. 57.
[305] Ihde, op cit., p. 43.
[306] Rasmussen, op cit., p. 58.
[307] Ibid., p. 65.

ب) خشونت

خشونت یکی از دغدغه‌های اصلی ریکور بوده است. سوال این است که مشروعیت خشونت توسط دولت از کجا می‌آید. این یک حقیقت عجیب در زندگی است: کاربرد خشونت بر زندگی انسان تأثیر می‌گذارد. زندگی انسانی تحت تأثیر خشونت نهادینه شده‌ای است که توسط دولت‌ها رهبری می‌شود و همچنان رنگ‌وبوی مشروعیت دولت برای اعمال آن را دارد. "وجود سیاسی انسان تحت نظارت و هدایت خشونت قرار دارد، خشونت دولت که ویژگی‌های خشونت مشروع را دارد».[۳۰۸] ریکور مشروعیت خشونت نهادینه‌شده را در ضرورت زندگی اجتماعی می‌بیند. قضیه این است که ضرورت یک زندگی جمعی نیازمند انتقال قدرت از افراد به دولت است تا زمانی که نقض‌کنندگان زندگی اجتماعی و کسانی که عمل اشتباهی مرتکب می‌شوند مجازات شوند. دولت مجازات می‌کند زیرا انحصار قدرت بر محدودیت‌های فیزیکی را دارد، و این انحصار را دارد زیرا «حق انجام عدالت توسط خود افراد را از آن‌ها گرفته است».[۳۰۹]

ریکور مشکل را در جداسازی خشونت از عشق می‌بیند. مفهوم عشق از مفهوم مسیحی عشق برادرانه ناشی می‌شود. برای ریکور، مسأله این است که عشق به خشونت برمی‌گردد و خوبی به شر تبدیل می‌شود. این به قدرت قاضی و حق مجازات اعمال نادرست می‌انجامد.

> کسی که مسئولیت بخشی از حاکمیت را بر عهده می‌گیرد، قاضی است. چگونه باید تحت دو رژیم روحی زندگی کند، یکی رژیم عشق و دیگری رژیم خشونت نهادینه شده، تحت دو نظام آموزشی، یکی فداکاری و دیگری اجبار؟[۳۱۰]

این یک رویکرد هابزی برای تأسیس عقلانی دولت است که به خشونت نهادینه‌شده علیه فرد منتهی می‌شود، نه شر مکیولیانی، همانطور که ریکور آن را درک می‌کند. ریکور اصول بنیادی فلسفه سیاسی را نادیده می‌گیرد: مدل هابزی -*لویتان* به‌عنوان نگهدارنده انسجام جامعه - شکل‌دهی دولت خود باعث تولید دولت شرور می‌شود. بنابراین، علت خشونت دولت‌ها نه وجود خشونت غیراختصاصی، بلکه خشونت نهادینه‌شده است. ویژگی نهادینه‌شده خشونت که همیشه تمایل دارد از مدل فرنودین بین نهاد و نیرو فرار کند، یا همان‌طور که ریکور آن را "ترتیب مطلق" می‌نامد. او می‌فهمد که نظم برابر با قدرت است، اما نادیده می‌گیرد که مدل عقلانی نظم خود محرک اصلی نقض نظم است. اگر بعد اسطوره‌ای قدرت بعد عقلانی نظم را آشفته کند.[۳۱۱] این به این دلیل است که *لویتان* هابزی - شخصیت قاضی - خود اسطوره‌ای است. این خود تمایل دارد خشونت نهادینه‌شده را به‌طور طبیعی نقض کند.

---

[308] Kelbley, op cit., p. 234.

[309] Ibid.

[310] Ibid., p. 234.

[311] Kelbley, op cit., p. 240.

ج) قدرت سیاسی

قدرت سیاسی همراه با تاریخ مورد بحث قرار گرفته است. فیلسوفان یونانی قدرت را به فلسفه پیوند دادند تا ببینند چگونه به طور منطقی نظم را در جامعه حفظ می‌کند. آنها می‌دانستند که اگر سیاست به عنوان شر در نظر گرفته شود، آنگاه دلیل وجود جامعه معکوس می‌شود.[۳۱۲] این به این دلیل است که سیاست ضرورت غیرقابل کاهش انسجام جامعه است. این یک تأمل فلسفی بسیار منطقی برای روشن کردن معقولیت سیاست است. نتیجه این بحث انتقادی است: هرگونه تلاش برای درک سیاست باید از ابتدا به درک فلسفه منوط باشد.

ریکور به عنوان یک فیلسوف توجه زیادی به سیاست داشته است. این توجه احتمالاً از ایمان مسیحی او نشأت می‌گیرد، زیرا او تأکید دارد که اگرچه سیاست مسیحی وجود ندارد، اما سیاستی هست که مسیحیان باید در آن دخالت کنند. این ضرورت دوره پس از مسیحیت است که از طریق آن باید ارزش‌های انسانی به صورت درونی بازآفرینی شوند: «امروز وظیفه مسیحی ما این است که ارزش‌های جدید عدالت و آزادی را که شرایط فنی دنیای مدرن اجازه می‌دهد و به آن دامن می‌زنند، تشخیص دهیم، آن‌ها را هر جا که ظاهر می‌شوند بشناسیم و در جو ایمان آن‌ها را دوباره بررسی کنیم».[۳۱۳] بنابراین، ریکور با قدرت سیاسی به عنوان یک فعال، یک مؤمن مسیحی و یک فیلسوف درگیر است.

ریکور که تحت تأثیر رژیم‌های تمامیت‌خواه اتحاد جماهیر شوروی سابق، آرزوهای سیاسی نظام کمونیستی، وقایع بوداپست و ورشو و دخالت غیرقابل توجیه فرانسه در جنگ الجزایر قرار گرفته بود، همراه با مواضع احزاب سیاسی فرانسه، یک مدیتیشن فلسفی عمیق درباره قدرت و سیاست آغاز کرد. او سعی کرد به این سوال پاسخ دهد که چرا این وقایع «ثبات، در دل انقلاب‌های اجتماعی و اقتصادی، مسئله قدرت را نشان می‌دهند».[۳۱۴] این موضوع از تغییر از فلسفه‌ای که در آن سیاست قدرت معقول است، به سیاست واقعی که در آن قدرت به شر تبدیل می‌شود، ناشی می‌شود. ریکور در این موقعیت ذهنی فلسفی دارد که سعی در روشن کردن چنین تناقضی دارد: «به نظر می‌رسد که وظیفه فلسفه سیاسی این است که این اصالت را توضیح دهد و پارادوکس آن را روشن کند. زیرا شر سیاسی نمی‌تواند جز از رشد خاص عقلانیت دولت به وجود آید».[۳۱۵]

او راه‌حلی برای این طبیعت متناقض قدرت سیاسی دارد. زمانی که هدف سیاست با خوبی و خوشبختی پیوند می‌یابد، معنای سیاست آشکار می‌شود. دلیل این امر این است که جامعه به طور ضروری شامل سیاست است، اما تنها زمانی به طور پایدار زنده می‌ماند که به دنبال زندگی خوب برای مردم باشد. این خوبی، طبق نظر ارسطو، به طور متقابل سیاست

---

[312] Ibid., p. 249.

[313] Dauenhauer, op cit., p. 35.

[314] Kelbley, op cit., pp. 247-248.

[315] Ibid., p. 248.

و اخلاق را درگیر می‌کند.[316] خوبی برای جامعه بخشی از عقل و خوشبختی است. بنابراین، در فلسفه سیاسی سوال این است که چگونه این معنی سیاست در دولت به طور کلی، هم از لحاظ سیاسی و هم اخلاقی، اقامت دارد.

ریکور هیچگاه ضرورت قدرت برای سیاست را رد نمی‌کند، اما این قدرت ممکن است به آرامی به سمت شر سیاسی تمایل پیدا کند، زیرا این طبیعت غیرقابل کاهش قدرت است. قدرت تمایل به آلوده شدن دارد و این مسئله‌ای بزرگ از آغاز زندگی اجتماعی است. «قدرت پدیده‌ای بسیار فوق‌العاده است، زیرا وسیله‌ای برای عقلانیت تاریخی دولت است. ما هرگز نباید این پارادوکس را از نظر دور کنیم».[317] اینجا به راحتی می‌توان فهمید که چرا فیلسوفان همیشه نگران طبیعت شرور قدرت سیاسی بوده‌اند. شاهزاده مکیولیانی نماد فلسفی این طبیعت متناقض سیاست قدرت است؛ از یک سو ضرورت حفظ نظم در جامعه - یک دلیل عقلانی، و از سوی دیگر تمایل شاهزاده به شر بودن. به نظر می‌رسد هیچ راهی برای خروج از این پارادوکس وجود ندارد.

پارادوکس قدرت در پارادوکس حاکمیت و حاکم تجسم می‌یابد. حاکمیت بالاترین بعد از ایجاد دولت است. از آنجا که بدون حاکمیت هیچ دولتی نمی‌تواند تصور شود، این مفهوم مرکزی سیاسی همیشه ابزاری برای سرکوب، قدرت شر حاکم بوده است. در نتیجه، حاکمیت و حاکم مفاهیم سیاسی بسیار مهمی هستند؛ سیاست قدرت ابزاری عقلانی برای حفاظت از جامعه است، در حالی که به طور همزمان تمایل دارد به علت طبیعت خود به شر تبدیل شود. ریکور معتقد است که شر ریشه در طبیعت انسان دارد. «شر سیاسی جدی است فقط به این دلیل که شر عقلانیت انسان است، شر خاص شکوه انسان».[318] راه‌حل ریکور برای این پارادوکس نوعی مراقبت است «در اینجا است که تأمل، پس از پایان دادن به پیچ و خم طولانی‌اش، به واقعیت بازمی‌گردد و از نقد به عمل می‌رود».[319]

د) دموکراسی

دموکراسی یک مفهوم سیاسی است که ارتباط نزدیکی با ایمان مسیحی دارد. جنگ‌های جهانی و ظهور رژیم‌های تمامیت‌خواه، غفلت نسبت مسئولیت ایمان مسیحی در رابطه با وضعیت سیاسی جوامع را آشکار ساختند. دموکراسی از نظر ریکور یک شکل نظام سیاسی ناتمام است. این یک تاریخ در حال پیشرفت است که باید ادامه یابد. دموکراسی بر اساس دو ایده اساسی استوار است: آزادی و برابری. آزادی سیاسی دارای معنای دوگانه‌ای است. یکی از این معانی این است که قدرت سیاسی تنها نسبی است، نه مطلق. این همچنین خواستار شهروندان فعال و مسئول است که برای ایجاد قدرت با هم همکاری کنند. قدرت نباید از بالا

---

[316] Kelbley, op cit., p. 249.

[317] Kelbley, op cit., p. 256.

[318] Ibid., p. 261.

[319] Ibid.

بیاید. به دلیل دوگانگی آن، آزادی سیاسی با دو تهدید مواجه است: تهدید هرج و مرج و تهدید استبداد.[۳۲۰]

دموکراسی از نظر ریکور یک روش عمل است، نه صرفاً یک ایده. دموکراسی به عنوان ابزاری سه فرم دارد. دموکراسی بدون یک قانون اساسی که همه قدرت‌ها را محدود کند، مجموعه‌ای از آزادی‌هایی که به دست آمده‌اند اما هنوز به طور قطعی مشخص نشده‌اند، و در نهایت دموکراسی به عنوان هنر حکومت کردن که بازتاب اصل آزادی سیاسی است. از آنجا که تاریخ دموکراسی به اشتباه با رشد طبقه بورژوا همراه بوده است، با بحران فساد که تهدید تمامیت‌خواهی است، روبه‌رو شده است. دموکراسی در دایره رشد خود با بحران سوسیالیسم مواجه بوده است.

[320] Dauenhauer, op cit., pp. 36-37.

فصل هفتم:

حقیقت اجتماعی ساخته انسان است[۳۲۱]

طرح موضوع

فیلسوف ایتالیایی قرن هیجدهم، ژایامباتیستا ویکو[۳۲۲] الگویی را برای اندیشه‌ورزی ارائه کرد که به‌موجب آن ساختارهای اجتماعی و معانی که با خود حمل می‌کنند، همگی به‌عنوان مصنوع انسان معرفی می شوند. از آنجاییکه انسان موجودی هدفمند است، جهان اجتماعی ساخته شده او نیز بر پایه اهدافی که درخدمت جامعه انسانی تعریف و تعیین می‌شود. بنابراین، ساختارهای اجتماعی، سیاسی، و فرهنگی همه بازتاب اندیشه انسانی هستند. از اینروی حقیقت، یا آنچه که انسان برای حیات خود تعریف می‌کند، با واقعیات، یعنی ساختارها و نهادهای اجتماعی با یکدیگر هم‌پیوند و سازگارند. گویی حقیقت و واقیت قابلیت تبدیل به یکدیگر را دارند. این نگرش که به‌عنوان برساخت‌گرایی[۳۲۳] از آن یاد می‌شود، می تواند الگویی برای رفتارهای انسانی محسوب شود که در طول زمان توسط عقل و تجربه اجتماعی بوجود آمده‌اند. مهمترین این الگوهای رفتاری که توسط گفتمان حقوق بشر، دمکراسی‌خواهی، عدالت‌جویی، و موضوعات برابری و انصاف نمایندگی می‌شوند، در اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی معاصر مورد توجه قرار گرفته‌اند. در نزد متفکران روشنفکر مسلمان نیز همین مفاهیم و نظریه‌های برساخت‌گرایی مورد توجه قرار گرفته است، هرچند که آنان از رویکرد برساختارگرایی درآثار خود نام نبرده‌اند.

یکی از اینان محمد مجتهد شبستری، استاد دانشکده الهیات دانشگاه تهران است، که سال‌ها پیش به نشانه اعتراض به رفتارهای تمامیت‌خواهانه حکومت اسلامی داوطلبانه خود را خلع لباس کرد. این نویسنده بیش از ۳۰ سال پیش تماس‌هایی با ایشان که در آنزمان در دایره‌المعارف بزرگ اسلامی مشغول پژوهش بودند، برقرار کردم. گفتگوهایی که سال‌ها پیش زیر عنوان «فن تفسیر»[۳۲۴] دنبال می‌کردم، و از اندیشه‌های فیلسوف برجسته جهان، چارلز تیلور متاثر بود، مشابهت‌هایی با باورها و آثار آقای محمد مجتهد شبستری داشت، و این برایم در فضای آنروز ایران جذاب بود. امروزه فرصتی برایم فراهم شد تا با گذشت چند دهه با بازبینی آن زمینه‌ها، و به‌عنوان یک وظیفه انسانی و اخلاقی، نوشتاری را در اختیار باورمندان حقیقی و سکولار دیانت اسلام قرار دهم، تا اینکه در باب باورها و رفتارهای اجتماعی و سیاسی خود بیشتر اندیشه کنند. امیدوارم به دلیل عدم اشراف تخصصی به تعالیم اسلامی، اگر جایی سخنم به خطا رفته است، معتقدان به دیانت اسلام آنرا معادل دشمنی در نظر نگیرند. همچنین، کسانی هم که به دلیل همه جنایت‌هایی که از سوی حکومت اسلامی در طول ۴۵

---

[321] *Verum-Factum* convertum

[322] Giambattista Vico (1668-1744)

[323] Constructivism

[324] Hermeneutics

سال گذشته بر سر ملک و مملکت آمده است، امروزه نسبت به دیانت، به درستی بدبین شده و با آن معارضه می‌کنند نیز، این نوشتار را فقط از ناحیه طرح برخی از موضوعات جاری در فلسفه اجتماعی تلقی کنند.

بی‌تردید، انسان‌های شریف باورمند به اسلام سنتی هستند که با حفظ عقاید و باورهای خود، به همه ما می‌آموزند، و نشان داده‌اند، که چگونه باید در مقابل همه ظلم و جنایاتی که حکومت به اصطلاح اسلامی بر سر مردم‌آورده است ایستاد. بانوی ارجمند دربند فاطمه سپهری و برادر گرانقدرشان محمد حسین سپهری از الگوهای درخشان مبارزه با ظلم و بی‌عدالتی برای همه ایرانیان هستند. همچنین شایسته است یادی هم از شاهنشاه فقید محمد رضا پهلوی و دوست با وفای ایشان شادروان انور سادات، رئیس جمهور فقید مصر، داشته باشیم که بر اعتقادات دینی و خداباوری خود ایستادند، و به مردم درس آزادی‌خواهی، شرافتمندی، بزرگواری، انسان‌باوری، و میهن دوستی دادند. شایان ذکر است که علی‌رغم همه تحلیل‌هایی که براساس آن باورمندی پادشاه فقید را یکی از نقاط ضعف ایشان معرفی می کنند، رفتار این انسان بزرگ نشان داد که «آنچه شناخته می‌شود، ساخته انسان است». می‌توان جهانی را شناخت که خود براساس موازین حقوق بشری و جدایی کامل دین از سیاست، همه باهم می‌سازیم، و نه توحش و بربریتی که امروزه به نام اسلام سیاسی سایه سنگین سیاه و شوم خود را بر سر کشورمان، و همه منطقه، و حتی جهان، افکنده است.

در این نوشتار با استفاده از الگوی «ویکویی» «آنچه شناخته می‌شود، ساخته شده است»،[۳۲۵] می‌کوشد دیدگاه محمد مجتهد شبستری را مورد بررسی قرار می‌دهد. نوشتار به سه بخش تقسیم شده است. در بخش اول، الگوی «ویکویی» ساختارهای اجتماعی به‌عنوان مناسب‌ترین چارچوب برای تحلیل موضوع مورد نظر مورد بحث قرار خواهد گرفت. در بخش دوم، به نقطه نظرات شبستری درخصوص ضرورت اندیشه مستقل انسانی پرداخته می‌شود. بخش پایانی نیز به بررسی این مسئله می‌پردازد که چرا این موضوع برای زمان حاضر، یعنی برای جامعه‌ای که هنوز بخشی از مردمانش به شکل سنتی – و نه اسلام سیاسی تبه‌کار – باورمند به اسلام هستند می‌تواند اهمیت داشته باشد.

---

[325] Giambattista Vico, *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae originibus eruenda librir tres* (1710); *On the Most Ancient Wisdom of the Italians Unearthed from the Origins of the Latin Language*, including *The Disputation with "The Giornale de' Letterati D'Italia* [1711], translated by L.M. Palmer. (Ithaca: Cornell University Press, 1988), ch. 1, sec. 1, pp. 45-47.

جهان اجتماعی ساخته انسان است

ویکو می‌گوید که رابطه میان وروم[326] (یعنی حقیقت و آنچه جهانی و ابدی است) که به ما پایه‌های یقینی را می‌دهد، و فاکتوم[327] (یعنی واقعیت، امری مشروط و/یا آنچه توسط انسان ساخته شده است)، در قالب قابلیت تبدیل‌پذیری تعریف می‌شود. این بدان معناست که حقیقت تنها از طریق استدلال داخل و درونی خود ادراک نمی‌شود؛ بلکه زمانی شناخته می‌شود که در علل خود و فرایند تاریخی‌اش توضیح داده شود. انسان فردی حقیقت وضعیت خود را به‌عنوان عملکرد کار خود درک می‌کند. حقیقت دقیقاً همان چیزی است که ساخته شده است،[328] یعنی قابل تبدیل با ساخته شده است.[329]

اصل «حقیقت ساخته شده است» در دو جایگاه بحث قرار می‌گیرد. در نوشته‌های اولیه‌اش، ویکو این اصل را به گونه‌ای مطرح می‌کند که با ریاضیات قابل تطبیق است. حقیقت ریاضی نه توسط نظم عقلانی طبیعت ساخته می‌شود، بلکه بر اساس اصول ریاضیات ساخته می‌شود. در این مرحله، ویکو قصد دارد عقل‌گرایی دکارتی را به چالش بکشد. ویکو می‌گوید که «من هستم» فلسفه کارتزین دکارت حقیقت نیست؛ بلکه این قطعیت آگاهی از وجود خود فرد است که حقیقت را منعکس می‌کند.[330] از آنجایی که حقیقت دقیقاً همان چیزی است که ساخته می‌شود، تنها کسی که حقیقت را می‌سازد، آن را می‌شناسد. حقیقت‌های انسانی با معیار انسانی اندازه‌گیری می‌شوند، معیاری که خود برای خود می‌سازیم. در واقع، «وروم» که وارد واقعیت می‌شود، در «فاکتوم» تحقق می‌یابد. این ادعا، قابلیت تبدیل‌پذیری حقیقت و واقعیت، به مقابله با کاهش واقعیت به ایده‌آل می‌پردازد و به پذیرفتن گرفتاری تصادفی ایده‌آل در دنیای واقعی اشاره دارد. با شناسایی هر دو جنبه تعالی معیارها و ارزش‌های اطلاعاتی، اصل «حقیقت و واقعیت قابلیت تطبیق دارند» در نتیجه تنها مسیر برای درک حقیقت دنیای مدنی است.

آنچه ویکو از آن به عنوان حقیقت یاد می‌کند، حقیقتی است که توسط انسان در چارچوب تجربه‌اش در تاریخ ساخته می‌شود. به همین دلیل است که ویکو استدلال می‌کند که حقیقت طبیعت برای انسان قابل درک نیست، زیرا طبیعت توسط انسان ساخته نشده است. تنها خداوند، که طبیعت را خلق کرده است، آن را می‌شناسد. انسان قادر به درک حقیقت‌های ریاضی و اجتماعی است. حقیقت ساخته‌شده توسط انسان با حقیقت ساخته‌شده توسط خدا متفاوت است. انسان باید حقیقت ساخته‌شده خود را از حقیقت ساخته‌شده خدا تمییز دهد. ما نیاز داریم که حقیقت خود را با حقیقت او اندازه‌گیری کنیم. ویکو استدلال می‌کند که حساب او باید به گونه‌ای

---

[326] Verumsee Ibid., p. 24 & Giambattista Vico, *The New Science of Giambattista Vico*, Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch trans. (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1968), para. 163.
[327] Factum, see *New Science*, p. 321 & *On the Most Ancient Wisdom*, p. 45.
[328] Verum esse ipsum factum
[329] Verum et Factum convertuntur).
[330] Ibid., p. 55.

توسعه یابد که بتواند واقعیت‌های دنیای انسانی را بدون کاهش دادن آن‌ها به صرفاً تصادفی بودن یا روش‌های گمانه‌زنی مابعدالطبیه سنتی درک کند. این همان دلیلی است که در ابتدای کتاب *علم نوین*، او حقیقت را از قطعیت متمایز می‌کند. با تکیه بر این تمایز، روشن می‌شود که آنچه دکارت درک کرده است، حقیقت نیست؛ بلکه قطعیت است. آنچه در «من می‌اندیشم، پس من هستم» مشکوک نیست، قطعیت است و نه حقیقت انسان به عنوان موجودی از جانب خداوند. انسان قادر به درک حقیقت خود نیست؛ بلکه حقیقت چیزی را که ساخته است، می‌تواند درک کند.

تمایز میان حقیقت و قطعیت ما را به این درک می‌رساند که در حالی که حقیقت اولی جهانی و ابدی است، نوع دومی خاص و فردی است. حقیقت اولی «موضوع شناخت» است، در حالی که دومی مربوط به «آگاهی انسانی» است. این دسته‌بندی به ما اجازه می‌دهد که «حقیقت ساخته شده است» را در یک زمینه اجتماعی مورد بحث قرار دهیم.[۳۳۱] ویکو فلسفه‌شناسی، که در معنای وسیع با تاریخ یکی است، را به قلمرو فلسفه که حوزه حقیقت‌های جهانی است پیوند می‌دهد. این دو رشته در روشی ترکیب می‌شوند که در آن، اولی تلاش می‌کند فرم‌های جهانی قابل فهمی را که مشترک همه تجربیات است، بیان کند، در حالی که دومی پدیده‌های تجربی دنیای واقعی را که از اراده انسانی ناشی می‌شود، همچون فرهنگ و ساخت جامعه مدنی، در بر می‌گیرد. هنگامی که این دو دسته با هم ترکیب شوند، قادر خواهند بود تا تصادفی بودن رویدادها را توضیح دهند. بنابراین، «حقیقت ساخته شده است» اجازه می‌دهد که حقیقت با آنچه ساخته شده است آشتی کند، یعنی آشتی میان امور ماوراء الطبیعه و توالی رویدادهای تاریخی.

اصل «حقیقت ساخته انسان است» یک اصل اجتماعی-فرهنگی است: حقیقتی که مانند استدلال ریاضی به آنچه انسان ساخته است گسترش می‌یابد. اگر ما بپذیریم که حقیقت و آنچه ساخته شده است، از طریق رابطه متقابل، قابل تبدیل هستند، باید این نکته را بپذیریم که نتیجه فلسفه ویکو، پدیده‌هایی است که نمی‌توانند به طور منطقی یا ریاضی بیان شوند و به نوعی یا دیگری به‌عنوان توهم شناخته می‌شوند. «حقیقت ساخته شده است» به طور متقابل به یکدیگر وابسته‌اند و هر یک به طور جایگزین تصادفی بودن آنچه انسانی ساخته است و ضرورت‌های جهانی را آشکار می‌کنند. آن فرایندی که از طریق آن، «جهان‌شمولی» و عالم «حدوث» به طور متقابل به یکدیگر تبدیل می‌شوند، توسط ویکو آگاهی از عمل ارادی نامیده می‌شود.[۳۳۲]

با زیر سوال بردن ناسازگاری حقیقت با واقعیت، قلمرو متعالی با جهان عینی، و «حقیقت جهانشمول» با امر «حدوثی» بودن فردی، ویکو نگرشی منسجم از درک مبنای تاریخ ایده‌ها، آداب و رسوم، اعمال و تولیدات فرهنگی انسان‌ها ارائه می‌دهد. روایت او ویژگی انسانی‌شده دنیای اجتماعی و هنجارها و مقررات آن را در بر می‌گیرد. این توضیح ما را به

---

[331] Vico, The New Science, op. cit., para. 349

[332] Peddle, Francis, Historical and Transhistorical Tensions in Vico's Philosophy of History, *Science et Esprit*, XL/3, (1988), p. 34.

تفکر دربارهٔ مشارکت عینی انسان در شکل‌گیری و توسعهٔ جامعه مدنی‌اش و به تبع آن، هنجارهایی که زندگی جامعه‌اش را تضمین می‌کنند، وامی‌دارد. ویکو در واقع به‌طور کامل توضیح می‌دهد که انسان چگونه قادر است هم‌نوعان خود را درک کرده، اهداف آنان را بفهمد و حقوق آنان را در انتخاب راه‌های تفکر، احساس و عملشان به رسمیت بشناسد. حساب او از نقش انسان در شکل‌گیری تاریخ خود، سپس به منبعی قانع‌کننده برای تفکر نه تنها دربارهٔ نقش عمده ایده‌ها، آداب و فرهنگ‌ها، بلکه حقوق آنان در شکل‌گیری گفتمان‌های اجتماعی-سیاسی تبدیل می‌شود.

اسلام سیاسی منشا همه معضلات زندگی معاصر

رابطه حقیقت و واقعیت اخیراً در میان دانشوران مسلما معتدل بحث شده است، کسانی که می‌خواهند فراتر از تنگناها و رویکردهای غیرانتقادی فقه اسلامی سنتی گام بردارند و آنچه که در بستر اجتماعی واقعاً در حال وقوع است را درک کنند. ظهور اسلام سیاسی و پیامدهای ویرانگر اخلاقی و سیاسی آن بود که این دانشوران را به تمایز میان «حقیقت ایمان» و «پدیده اسلام سیاسی» واداشت. گفتمان اسلام سیاسی در ایران منجر به تفسیر رسمی از دین شد که در نتیجه آن سیاست‌های ضد حقوق بشر و انکار حقوق ذاتی مردم و قواعد دموکراتیک در تصمیم‌گیری به وجود آمد. آنچه که پایه‌های اسلام سیاسی را بنیاد نهاد، این داعیه بود که اسلام قادر است تمام جنبه‌های زندگی انسان معاصر را مدیریت کند. سیستم سیاسی باید چنین مدیریتی اسلامی را بر اساس قرآن و سنت بر دوش گیرد. نقش‌های فردی و جوامع مدنی در تصمیم‌گیری محدود به تفسیر رسمی اسلام توسط مذهبیون باشد. به اصطلاح علمایی که با رژیم سیاسی همکاری می‌کنند، صلاحیت تعیین ماهیت، شکل و عملکرد سیستم سیاسی را دارند. به همین دلیل، رژیم اسلامی موضعی غیرقابل سازش در مقابل آموزه‌های حقوق بشری و آزادی‌های سیاسی و اجتماعی اتخاذ کرده است.

در نتیجه حاکمیت اسلام سیاسی، حقیقت ایمان اسلامی که کمال درونی و گرایش معنوی انسان را توصیه می‌کند، به حاشیه رفته است. به‌جای آن یک آموزه رسمی جدید از دین و مذهب به وجود آمده است که به هیچ عنوان تمایلی برای پذیرش حقوق بشر و مشارکت دموکراتیک ندارد. مسیر نجات معنی انسان که بر اساس آموزه‌های اسلام روحانی غیرسیاسی آموزش داده می‌شد، به مسیری پر سنگلاخ تبدیل شد که زندگی مردم را در محدودیت‌های تفسیر رسمی اسلام سیاسی محصور ساخته است. امروزه «دوتایی‌گرایی» سیاه و سفید دیدن، به زیرساخت رسمی و حکومتی سیستم اسلام سیاسی تبدیل شده است. اسلام سیاسی می‌گوید که مردم باید پیرو مطیع رژیم اسلامی باشند، در غیر این صورت آنها خارج از اسلام تلقی می‌شوند. اسلام سیاسی باید از طریق نگهبانان نظام اسلام حکومتی فهمیده شود. حقیقت ایمان اسلامی دیگر هرگز نمی‌تواند معیار نجات و رستگاری باشد؛ در عوض، اسلام سیاسی به عنوان معیار زندگی بر سرنوشت مردم سایه افکنده است. مردم باید حتی با اجبار به بهشت هدایت شوند. نتایج وحشتناک و دلهره‌آور است. بحران به سرعت در سراسر جامعه گسترش یافته است و مرزهای آن همه منطقطه را به سوی ویرانی کشانده است.

وقتی اسلام سیاسی با اجبار به باورهای مردم کشیده می‌شود، ریاکاری، چندچهره بودن، و تبه‌کاری جای ایمان واقعی را می‌گیرد. درهای نقد بسته شده و تملق به رویکرد اصلی دین تبدیل می‌شود. ایمان اسلامی به‌گونه‌ای فهمیده شده است که فقط تابع اسلام سیاسی است، و مردم قرار است تظاهر به دیانت کنند، نه اینکه باورمند واقعی به خداوند باشد. ساختارهای متعدد – فقهی، نظامی، سیاسی، فرهنگی و امنیتی – برای حفظ تقدس اسلام سیاسی ایجاد شدند. دینی ساختگی و غیرمسئولانه به وجود آمد که از «موضوع ایمان حقیقی، یعنی مردم و حقوق آنها» بی‌اطلاع است، و تمایلی هم به ادراک آن ندارد. همه چیز با قدرت کور سرکوبگر آمیخته و توجیه می‌شود.[۳۳۳]

بر اساس تفاسیر مبتنی بر محاسبات منفعت‌طلبانه، گروه کثیری از به اصطلاح علمای اسلام با گفتمان اسلام سیاسی همراه شدند، ودرنتیجه آن توشه‌ها اندوختند. عبار تباهی بر جان‌ها نشست و ملک و مملکت به ویرانی کشیده شده است:

به کوره راه ضـلالت رسیده پای صـــراط	ســـــیه ردای بلاهت بـه قـامت و تـــنها
چه برســـر خـرد وکیـش مردمان آمـــد	کـه بـرطـــریق جهالت نهــــاده گـردنها
چـرابــه کـنج قفس بسـته شد پـر پـــرواز	چـه شـد که خـوارو ذلیلیم و مـانـده وتنها
چه شـد که ســایه بیماروشـوم وسوسـه ها	نشــانده تهمت بـــی جـا بـه روی دامنـــها
چرا که ظـلم وجفا شد بدیل مهر و صـــفا	فرشـــته شـــد سـپرکـین و بغض دشمنـها
چه شد که زنگی مستی زروی خودخواهی	نهـــاده هیـــمه آتـــش بـه زیــرخرمنـها
چرا که خانــه دل شــد زیاد حـــق خـالی	حـبـــاب روی ســـرابی بنـــای مسکنها
چه شـــد که بـاده فروش دیـــار میـکده ها	شکســـته ســـاغرمیـنا به گـــرزآهنـــها
چـرا که دولت ’ما‘ شـد سـراچه ’من‘ و تو	فغان ازایـــن همه اوهام وآه ازاین ’من‘ ها
چـــه شـد که سیـــنه «مهجور» خسـته تنها	چـــوکـولـــه بارامـانت رود به مخـزنـــها

اما اندک دیگر که اسلام سیاسی را انکار کردند، منزوی شدند، یه به زندان افتادند، و یا حتی جان خویش را به بارگاه انسان دوستی و آزادی‌خواهی تقدیم کردند.

شبستری و اسلام غیرسیاسی

با اذعان به ارزش و جایگاه متعالی حقوق بشر، شبستری معتقد است که حقوق بشر و دموکراسی محصولات عقل انسانی هستند که در طول زمان توسعه بوده و همچنان در حال تکامل هستند. حقوق بشر به عنوان بالاترین دستاورد انسان‌ها، بالاترین ارزش را در دنیای امروز دارد، زیرا پایان‌دهنده ستم و دشمنی است. اگرچه قرآن در تئوری حقوق انسان را ارج می‌نهد، اما حقوق بشر مدرن به‌طور خاص در قرآن و سنت تجویز نشده است. انسان‌ها به دلیل ذات انسانی خود، شایسته حقوق و برابری با همنوعانشان هستند. این حق ذاتی از طریق

[333] Qur’an 17:70: We have conferred dignity on the children of Adam, and borne them over land and sea, and provided for them sustenance out of the good things of life, and favored them far above most of our Creations.

تجربه انسان در طول تاریخ مورد تایید و مدون شده است. انسان مدرن قادر به درک رابطه فرنودین بین حقوق و واقعیت‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی است که از طریق آن‌ها حقوق او تدوین شده است.[۳۳٤] این درحالی است که قرآن در مورد درک مدرن حقوق بشر سکوت کرده است، اما این حقوق هیچ‌گونه تضادی با حقیقت الهی موجود در قرآن ندارند. این رویکرد به حقوق بشر، به وضوح یادآور اصل «حقیقت ساخته انسان است» است.

به عنوان یک دکترین ساخته‌شده توسط انسان، حقوق بشر وجود ضرورت‌هایی برای حقوق آزادی را بازتاب می‌دهد. زمانی که تسامح ضعیف می‌شود، حقوق بشر تبدیل به یک ضرورت برای حفظ زندگی اجتماعی می‌گردد. این ضرورت از ایده هابزی انسان تنها، فقیر، بدبخت و وحشی در حالت طبیعی ناشی نمی‌شود؛ بلکه از وضعیت زندگی اجتماعی و سیاسی ریشه می‌گیرد. به نظر می‌رسد که شبستری نظریه روسو را تایید می‌کند که انسان در جامعه فاسد می‌شود. انسان به طور طبیعی راستگو است. او زمانی فاسد می‌شود که ایده‌ها و واقعیت‌های نادرست را دنبال کند. بنابراین، گفتمان مدرن «حقوق بشر» تنها شامل آگاهی‌های اخلاقی نیست؛ بلکه شامل حقوقی است که ذاتا به مردم تعلق دارد.[۳۳۵]

گفتمان مدرن حقوق بشر با هدف حفظ و تضمین حرمت انسان‌ها تدوین شده است؛ بنابراین، نمی‌توان آن را صرفاً در چارچوب برخی کدهای اخلاقی تعریف کرد. این دکترین با عدالت درهم‌آمیخته است و قوانینی ضروری را پیشنهاد می‌کند که برابری همه افراد را در مشارکت اجتماعی و سیاسی تأکید می‌کند. این ضرورت‌ها در واقع بر اساس تجربه تاریخی استوارند و در پرتو ارزش‌های اخلاقی و تأملات انسانی برای تأمین آرامش و عدالت برای انسان‌ها شکل گرفته‌اند. برابری، همبستگی و مشارکت در فرآیند اجتماعی-سیاسی، که بنیان حقوق بشر را تشکیل می‌دهند، از همان رابطه درهم‌آمیخته بین تجربه تاریخی و تأملات انسانی نشأت می‌گیرند. این دکترین حق غیرقابل انکار هر فرد را برای انتخاب مسیر زندگی خود در بستر اجتماعی و نیازهای آن منعطف می‌کند. انسان به فضای اخلاقی در بافت اجتماعی خود تجهیز شده است تا به‌طور هوشمندانه تصمیمات خود را در مورد پیامدهای آن‌ها بگیرد و نیازهایش را برآورده سازد.[۳۳٦] خداوند به فطرت انسان آگاهی و شناخت خوبی و بدی را روشن ساخته است. دکترین مدرن حقوق بشر محصول موقعیت اجتماعی انسان در ارتباط با هم‌نوعانش است. این دکترین ابعاد کاملاً اجتماعی و انسان‌ساخته دارد و به همین دلیل توسط انسان قابل درک است.

اگر قرآن به انسان اختیار کامل اراده و مسئولیت اعمالش را می‌دهد، به این دلیل است که انسان توسط خدا به‌عنوان موجودی آزاد و مسئول آفریده شده است. انسان آزاد آفریده شده است و دارای اراده آزاد است، بنابراین حق انتخاب مسیر زندگی‌اش جزئی از طبیعت اوست.

---

[334] Mohammad Mojtahed Shabestary, *A Critique of the Official Reading of Religion: Crises, Challenges and Solutions* (Tehran: Tarh-e No, 2000), p. 202.
[335] Shabestary, op. cit., p. 225
[336] Qur’an 91:8: And its enlightenment as to its wrong and its right;-

این انسان است که باید تصمیم بگیرد که کدام راه را دنبال کند؛ راه درست یا راه نادرست. هیچ گونه اجبار و فشاری وجود ندارد. آزادی و مسئولیت، یا حق و تکلیف، به باورها، ایده‌ها و رفتارهای او در بافت اجتماعی مربوط می‌شود .وروم همان اراده آزاد انسان است. برای رسیدن به این حقیقت، انسان باید آن را در زندگی اجتماعی‌اش از طریق تجربه واقعی و همکاری با دیگران جستجو کند .فاکتوم تجلی اجتماعی وروم الهی است که حقیقتی متافیزیکی است. اراده آزاد تجلی الهی است و به همین ترتیب، حقیقت جهانی که قرآن بر آن تأکید دارد، در حالی که حق استفاده از اراده آزاد، به عنوان هدیه‌ای از سوی خدا به انسان، حقیقتی اجتماعی است که توسط خود انسان ساخته شده است. آیا چنین ادعایی معادل مادی‌گرایی خداوند است و بنابراین اصل وحدت و تجرد خدا را نقض می‌کند؟ هیچ تضادی بین این دو وجود ندارد؛ بلکه آن‌ها با هم آشتی می‌کنند تا حقیقت الهی را آشکار سازند. انسان حق انتخاب آزادانه مسیر زندگی خود را در پرتو اراده آزادش که در قرآن تعریف شده است، می‌یابد.[۳۳۷] طبق این دیدگاه، حتی مؤمنان به خدا باید ایمان خود را آزادانه تعریف کنند، بدون هیچ محدودیتی. دانش انسان از خدا همیشه فقط دانش انسانی است و به همین دلیل هیچ‌گاه مطلق نیست .معتزلی، یک مکتب فکری دینی منقرض‌شده در اسلام، رویکردی انسانی به خداوند اتخاذ می‌کند که نشان‌دهنده چگونگی آشتی جهان متعالی با حق انسان برای انتخاب است.[۳۳۸]

در توصیه به مسلمانان برای پذیرش کامل اعلامیه جهانی حقوق بشر، شابستری بیان می‌کند که اگر آزادی دینی بر جامعه حاکم باشد، متفکران دینی می‌توانند بهتر مسئله ایمان را مورد بحث قرار دهند و مردم را به سوی مسیر خدا راهنمایی کنند.[۳۳۹]این بیان به‌وضوح آموزه حقوق بشر را به‌عنوان مفهومی بشری و موقتی می‌پذیرد که در طول زمان مدرن تکمیل شده است. علاوه بر این، این نظر تضادی با حقیقت الهی ندارد؛ بلکه خود به مسیری به سوی خدا تبدیل می‌شود. به این ترتیب، حقیقت متعالی موجود در قرآن که یک پدیده تاریخی است و در شرایط اجتماعی خاص نزول وحی رخ داده است، در آنچه که انسان به‌طور عقلانی در افق زمانی خود می‌سازد، تجلی می‌کند. شابستری می‌گوید آنچه در یک افق تاریخی خاص بیان شده است، نیازمند نوع خاصی از بازآفرینی و بیان جدید است تا در افق تاریخی دیگری قابل فهم باشد.[۳۴۰] این تجربه تاریخی انسان از خود و دنیایش یادآور مفهوم «اتحاد افق‌ها» در اندیشه گادامر است. در واقع، تاریخ‌نگاری با دعوت وحی به افق کنونی، انسان را قادر می‌سازد تا پیام خدا را در زمینه‌ای که در آن زندگی می‌کند، درک کند. به همین دلیل است که

[337] Qur’an 81:27-29: Surely it (the Qur'an) is naught but a Reminder to (all) the worlds. For whomever of you who would go straight. But you cannot will, except as Allah wills, the Lord of the Worlds.

[338] Mohammad Mojtahed Shabestary, *Faith and Freedom* (Tehran: Tarhe-no, 2000), p. 15.

[339] Shabestary, *A Critique of the Official Reading of Religion,* op. cit., p. 227.

[340] Mohammad Mojtahed Shabestary, *Hermeneutic, the Scripture and Tradition* (Tehran: Tarhe-No, 1998), p. 14.

شابستری پذیرش آموزه مدرن حقوق بشر را به‌عنوان شرط ضروری برای جامعه مؤمنان می‌داند.

در تاریخ اسلام، وحی همواره در پرتو تلاش عقلانی انسان درک شده است. همچنین کافی نیست که تنها در قرآن یا سنّت به جست‌وجوی آیات مرتبط بپردازیم و سپس آنها را از زمینه‌شان خارج کرده و به‌عنوان پاسخ به مسائل معاصر استفاده کنیم. مسائل کنونی مانند حقوق بشر نیاز به تفسیرات مناسب و به‌ویژه تفسیرات انتقادی دارند. شابستری معتقد است که معانی مرتبط با هدف زندگی باید بر اساس درک متن مقدس در افق تاریخی مفسر باشد.[341] حقوق بشر یکی از پدیده‌های جدیدی است که باید در پرتو افق تاریخی انسان فهمیده شود، بنابراین نمی‌توان به این مسائل بدون در نظر گرفتن شرایط و زمان حال پاسخ داد. اعمال تمام آیات قرآن و تمام حکمت‌هایی که از پیامبر به ما رسیده است، بر وضعیت کنونی بی‌معنی است. این آیات به‌طور خاص به دوران پیامبر مربوط می‌شوند و در معنای لغوی‌شان تنها به آن دوران محدود می‌شوند. چگونه می‌توان آنها را به‌طور مستقیم به وضعیت امروز ما اعمال کرد؟ ما باید فرض کنیم که مفسر باید از انباشت دانش زمان خود بهره‌برداری کند و یافته‌های علوم مدرن را در نظر بگیرد. هرچند ضروری است که مفسر از پیش‌فرض‌هایی که به تفسیر خود وارد می‌کند، آگاه باشد، باید به سوالاتی که انسان‌ها در طول زمان مدرن مطرح کرده‌اند نیز توجه کند. از آنجا که درک وحی مربوط به این سوالات به پیش‌دانش مفسر که انسان است بستگی دارد، درک صحیح و معنادار تنها از طریق ارجاع به وسایل فهمی که از دانش انسان به‌وجود آمده است، ممکن خواهد بود.[342] صرف مراجعه به متن کافی نیست. حقیقت وحی تنها از طریق دانش انسان آشکار می‌شود. این به‌این معناست که مفسر باید قادر باشد از انباشت دانش زمان خود بهره‌برداری کرده و یافته‌های علوم مدرن را در نظر بگیرد.

بر اساس هرمنوتیک مدرن، شابستری معتقد است که علم سنتی دینی تفسیر یا اجتهاد، وسیله مناسبی برای پرداختن به مسئله حقوق بشر نیست. هرمنوتیک که یک ابزار علمی است، می‌تواند معانی تاریخی مرتبط‌تر از متون دینی را از میان معانی ممکن کشف کند.[343] اگر این فرضیه را صحیح بدانیم، نتیجه‌گیری این است که تنها انسان مسئول درک حقیقت وحی برای حقوق خود است. همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، انسان از آگاهی برخوردار است که حق و باطل را از هم تمییز دهد، صرف‌نظر از اینکه دین او چیست.[344] این امر به ما این امکان را می‌دهد که نتیجه‌گیری کنیم که آموزه مدرن حقوق بشر ضد دینی نیست؛ بلکه غیر دینی است. حقوق بشر به هر فرد این امکان را می‌دهد که فهم خود را از انسان بودن بر اساس آگاهی خود کشف کند. این امکان زمینه‌ای مشترک فراهم می‌آورد که در آن افراد و گروه‌های مختلف می‌توانند بدون توجه به تفاوت‌های مذهبی و فرهنگی خود، برای تحقق کرامت، تمامیت و حقوق انسان‌ها با یکدیگر همکاری کنند.

---

[341] Ibid., PP. PP. 29-31.
[342] Ibid., P. 39.
[343] Ibid., PP. 13-15.
[344] Shabestary, *A Critique of the Official Reading of Religion,* op. cit., PP. 227-229.

برای حمایت بیشتر از دفاع شابستری از آموزه مدرن حقوق بشر، او خط استدلال جدید و مرتبطی را مطرح می‌کند. شابستری معتقد است که آموزه مدرن حقوق بشر باید پذیرفته شود، زیرا این آموزه پایان‌دهنده به دگماتیسم مفاهیم و ایده‌هاست. با در نظر گرفتن ذهن انسان به عنوان سوژه‌ای برای شناخت، مدرنیته موجب نسبی‌گرایی حقیقت و کذب، شک‌گرایی و پلورالیسم باورها و ایده‌ها می‌شود. این وضعیت منجر می‌شود که انسان‌های متقاعد شده به بازآرایی روابط اجتماعی بپردازند. شابستری معتقد است که حقوق بشر مناسب‌ترین طرح برای بازآرایی روابط اجتماعی در دوره مدرنیته است.[345] این یک پاسخ به پرسش چگونگی سازماندهی روابط اجتماعی انسان‌هاست. آموزه مدرن حقوق بشر محصول تلاش انسان برای غلبه بر بی‌نظمی زمانه خود است، بنابراین این آموزه‌ای است که به دست انسان ساخته شده و به طور جهانی پذیرفته شده است. هرچند که این آموزه از حدود دو قرن پیش در فلسفه و فرهنگ‌های غربی ریشه گرفته است، امروزه آموزه حقوق بشر پذیرفته شده و متعلق به همه است.[346] این آموزه معیارهایی برای ما فراهم می‌آورد که بر اساس آن‌ها ستم، تبعیض و تجاوز رد می‌شود و تنها آموزه‌ای است که اجازه می‌دهد از حقوق انسان‌ها دفاع شود، بدون توجه به نژاد، باور، فرهنگ، طبقه و امثال آن.

رد کردن آموزه ساخته‌شده توسط انسان در مورد حقوق بشر، ادبیات اسلامی نشان می‌دهد که رویکرد سنتی مسلمانان به این آموزه منفی است. به طور سنتی، مسلمانان تمایل دارند که حقوق انسان را به اراده خداوند نسبت دهند، به‌گونه‌ای که آن را به طور تحت‌اللفظی از تفسیرهای علما می‌فهمند. دیدگاه اصلی مسلمانان در مورد حقوق بشر بر اساس آنچه که به‌طور سنتی از قرآن و سنت پیامبر (ص) فهمیده می‌شود، استوار است. دلیل‌تراشی‌های رایج این دیدگاه در مورد حقوق بشر این است که تنها خداوند است که حقوق انسان را تعیین می‌کند. نتیجه فوری این دیدگاه این است که از آن‌جا که آموزه مدرن حقوق بشر حاصل توافقات انسانی است، از ایمان اسلامی جداست. در اینجا غفلت شدیدی از تحولات تاریخی جوامع، واقعیت‌های کنونی و همچنین ضروریات و نیازهای زندگی مدرن وجود دارد. شابستری این دیدگاه در مورد حقوق بشر را به چالش می‌کشد و استدلال‌هایی برای آن می‌آورد:

"در جهانی که با سیاست‌های انسان‌گرایانه، پلورالیسم اخلاقی و دامنه وسیعی از ایده‌ها، باورها و دیدگاه‌های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی مشخص شده است، تأکید بر قرآن و سنت به عنوان تنها منبع حقوق بشر عملاً کارایی ندارد.[347]

اگر این خداوند باشد که تعیین می‌کند حقوق ما به‌عنوان انسان‌ها چیست، باید این حقوق را به‌طور دقیق در بستر فرهنگی و اجتماعی-سیاسی خود تعریف کرده و تجسم بخشیم. چگونه مسلمانان با فرهنگ‌ها، هنجارهای محلی، ارزش‌ها، باورها و زمینه‌های فرهنگی مختلف می‌توانند به اجماعی در مورد تفسیر واحد قرآن دست یابند؟

---

[345] *A Critique of the Official Reading of Religion,* op. cit., p.228.
[346] Ibid., p. 229.
[347] Ibid., p.p. 235-264.

اگر قرآن و سنت قرار است مبنای حقوق بشر قرار گیرند، چگونه پیروان مذاهب مختلف و یا حتی بی‌دین‌ها می‌توانند به توافقی برسند که تابع قرآن و سنت باشد؟

فرض کنیم که همه مردم جهان به حقوق بشر اسلامی معتقد شوند، آیا این دیدگاه در مورد حقوق بشر قادر به حل مسائلی است که از پیچیدگی‌های زندگی امروز ناشی می‌شود؟ اگر بله، چگونه؟

تأکید بر حقوق بشر اسلامی حتی پیچیدگی‌های زندگی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی مسلمانان را حل نمی‌کند؛ بلکه ممکن است دیدگاه‌های خطرناکی ایجاد کند که به اقدامات سخت‌گیرانه منجر شود، همانطور که در مورد افراد تندرو در افغانستان یا دیگر نقاط جهان اسلام مشاهده می‌شود.

اگر بر حقوق بشر اسلامی به‌عنوان تنها آموزه پذیرفته‌شده تأکید شود، آیا این موجب مسدود شدن راه تاریخی فهم دیگران نمی‌شود؟ چگونه می‌خواهند بین شرایط بسیار دور از زمان نزول وحی و نیازهای متغیر و ضروریات زمان مدرن آشتی برقرار کنند؟

آیا تأکید بر حقوق بشر دینی توجیهی برای رد دیگران نیست؟ آیا نمی‌تواند به بهانه‌ای خطرناک تبدیل شود که به‌وسیله آن دیگران را به‌عنوان کافر سرکوب کنند؟ آیا این پتانسیل زیادی برای سلطه بر دیگران ندارد؟ آیا این نمی‌تواند منبعی برای درگیری‌ها و خونریزی‌ها باشد؟

در چالش با ایده کسانی که بر حقوق بشر اسلامی تأکید دارند، شابستری از مسلمانان می‌خواهد که آموزه‌های حقوق بشر مدرن را بپذیرند و استدلال می‌کند که قرآن و سنت در مورد آزادی‌های دینی و سیاسی معاصر خاموش هستند. به‌هیچ‌وجه امکان ندارد که شرایط نزول وحی را مستقیماً به زمان حال گسترش داد. با این حال، این ادعا به معنای رد پیام‌های دینی و اخلاقی قرآن یا سنت نیست. آنچه اهمیت دارد این است که بدانیم چگونه پیام‌های اصیل اسلام، که در زمان پیامبر نازل شده، با حقوق بشر، آزادی‌های دینی و سیاسی سازگار می‌شوند. باید از خود بپرسیم که آیا پذیرش حقوق بشر مدرن و دموکراسی، به‌عنوان روشی برای حکومت‌داری جوامع، نمی‌تواند بیشتر و بهتر از دیگر روش‌ها به تقویت باورهای دینی کمک کند؟ آیا بهتر از هر روش دیگری پیام‌های ایمان را در دموکراسی که بر حقوق بشر استوار است، تحقق نمی‌بخشد؟ پاسخ شابستری به این پرسش‌ها مثبت است.[۳۴۸]

بی‌تردید، پذیرش حقوق بشر مدرن به‌عنوان یک آموزه ساخته‌شده توسط انسان، به مسلمانان این امکان را می‌دهد که پایه‌های روابط اجتماعی را بر اساس آنچه که به‌عنوان تنها مکانیزم تأمین احترام به برابری همه و عدالت توافق شده است، بنا کنند. همچنین، در پرتو حقوق بشر و دموکراسی، آنها قادر خواهند بود ایمان خود و محبت به همنوعانشان را عمیق‌تر

---

[348] Shabestary, *A Critique of the Official Reading of Religion,* op. cit., p. 279.

کنند. نتیجه این ادعا این است که آزادی سیاسی باید بر مسئولیت‌های دینی تقدم داشته باشد. این حق مسلمانان است که سیستم سیاسی دموکراتیک خود را بر اساس هنجارهای حقوق بشر جهانی که در جریان زمان مدرن توافق شده است، تعریف کنند. با این حال، این حق نباید با حق پذیرش ایمان اسلامی در یک رژیم دموکراتیک در تضاد باشد. این رویکرد به حقوق بشر، حقیقت متعالی (وروم) را با هنجارهای اجتماعی ساخته‌شده توسط انسان که آزادی سیاسی (فاکتوم) فرد را حفظ می‌کند، سازگار می‌کند.

منابع

Ameriks, Karl eds., German Idealism (Cabridge: Cambridge University Press, 2000).

Augustine, Russell, R. trans., *The Free Choice of the Will.* In Fathers of the Church (The catholic University of America Press Inc. 2004).

Augustine, Cleveland, R.E. trans., *The Soliloquies of St. Augustine* (Boston: Little, Brown, and Company, 1948).

Augustine, Inez, B.M. trans., *The Retractations* (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1968).

Augustine. Kavanagh, D.J. Trans. *The Happy Life*: *Answer to Skeptics* (New York: Cima Publishing Co, 1948).

Augustine, Mckenna, S. trans. *On the Trinity*. (Cambridge University Press, 2003).

Augustine, Hill, E. trans. *Homilies on the Gospel of Saint John* (New York: New York City Press, 2009).

Augustine, Dods, M. trans. *The City of God* (Idaho, USA: Roman Road Media, 2015).

Augustine, *On the Teacher*, Peter King, trans. (Cambridge: Hackett Publishing Company Inc., 1995).

Augustine, *Soliloquies*, Gilligan, F. Thomas (New York: CIMA Publishing Co., 1948).

Blamey, E. Kathleen, *Critique and Conviction, Conversations with Francois Azouvi and Marc de Launay Paul Ricoeur* Columbia University Press, 1989).

Ballmer Thomas T. & Pinkal Manfred eds., *Approaching Vagueness* (Elseiver Science Publishers, Amsterdam, 1983).

Bond, Daniel Berthold, *Hegel's Grand Synthesis: A Study of Being, Thought, and History* (New York: Harper, 1993).

Boucher, David, *Political Theory of International Relations* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

Bruce, B. St. *Augustine's Theory of Knowledge: A Contemporary Analysis, Text and Studies in Religious Series*, Volume 11, (New York: The Edwin Mellen Press, 1981).

Bubacz, Bruce, St. *Augustine's Theory of Knowledge: A Contemporary Analysis, Text and Studies in Religious Series*, Volume 11 (New York: The Edwin Mellen Press, 1981).

Coplin, William D. & Kegley Charles W. eds., Analyzing International Relations: A Multi-method Introduction (New York: Praeger, 1975).

Daries, Brian, *The Thoughts of Thomas Aquinas* (Clarendon Press, Oxford, 1992).

Dauenhauer, P. Bernard, *Paul Ricoeur; the Promise and Risk of Politics* (Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1998).

Dewey, John, *German Philosophy and Politics*, 2en edition (New York: Books for Libraries, 1942).

Ebeling, Florian, *The Secret History of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times* (Cornell University Press, 2005).

Ewing, Alfred Cyril, *Idealism: A Critical Survey* (London: Methuen, 1961).

Forst, Rainer, *Context of Justice: Political Philosophy Beyond Liberalism and Communitarianism* (Berkeley: University of California Press, 2002).

Gagnon, Bernard, *La Philosophie Morale et Politique de Charles Taylor* (Les Presses de l'Universtite Laval, 2002).

Gilson, Etienne, *The Christian Philosophy of Saint Augustine* (New York: Random House, 1960).

G. W. F. Hegel. *The Science of Logic*. Edited and translated by George di Giovanni. (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2010).

Hanfling, Oswald, Wittgenstein's Later Philosophy (State University of New York Press, 1989).

Hegel, George Wilhelm Friedrich, *Hegel's Philosophy of Right* (Oxford: Clarendon Press, 1949).

Hermes, *The Theological and Philosophical Works of Hermes: Christian Neoplatonist*. Translation from the original Greek with preface, notes, and indices by John David Chambers (Edinboro: T &T Clark, 1982).

Hermes, *The Divine Peymander of Hermes Mercurius Trismegistus*. Translated from Arabic by Everard (London: George Redway, 1650).

Heraclitus, *The Art and Thought of Heraclitus: An Edition of Fragments*. Translation and commentary by Charles H. Khan. (London: Cambridge University Press, 1979).

Hibben, John Grier, *Hegel's Logic: An Essay in Interpretation* (kitchener: Batoche Books Limited, 2000).

Hodgson، Peter G. trans., The *Christian Religion: Lectures on the Philosophy of Religion*, part III, The revelatory, consummate, absolute religion, based on the edition by George Lasson (Scholars Press for the American Academy of Religion, 1979).

Horwich, Paul, The sharpness of Vague terms, *Philosophical Topics*, Volume 28, Number 1 (Spring 2000).

Hyde, Dominic, *Higher Order Vagueness*, *Mind*, Volume 103, Issue 409 (January 1994).

Ihde, Don, *Hermeneutic Phenomenology* (Northwestern University Press, 1971).

Inwood, *A Hegel Dictionary*, (Oxford, UK: Cambridge & Mass., USA: Blackwell, 1992).

Inwood, Michael, *Hegel* (Oxford: Oxford University Press, 1985).

Jowett, Benjamin trans., The Apology, Phaedo, and Citro of Plato, in Eliot Charles eds., *The Harvard Classics*. (Danbury, Connecticut: Grolier Enterprises Corp. 1970).

Keefe، Rosanna and Smith، Peter eds., *Vagueness: A Reader* (MIT Press Paperback edition, Massachusetts Institute of Technology, 1999).

Kegley, Charles W. & Schwab Kenneth L. eds., After the Cold War: Questioning the Morality of Nuclear Deterrence (Boulder: Westview Press, 1991).

Kelbley, A. Charles, *History and Truth* (Northwestern University Press, 1965).

Mackenna, S. *Plotinus the Enneads* (Forgotten Books, 2002).

Magee, Bryan, *The Great Philosophers: An Introduction to Western Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1987).

Miller A. V. trans., *Hegel's Science of Logic* (New York: George Allen & Unwin, 1969), Republished by Humanity Books, 1999.

Morris, George, *German Philosophical Classic for English Readers and Students* (Chicago: S. C. Griggs & Company, 1890).

Mou Bo, *Tarski, Quine, and Disquotational Schema*, *The Southern Journal of Philosophy*, Volume 38 (2000).

Mueller, Gustav Emil trans., *Encyclopedia of philosophy,* Volume 5 (New York: Philosophical Library, 1950).

Neufeld, Mark, Identity and the Good in International Theory, *Global Society*, Volume 10, Number 1 (1996).

Odrowaz Joanna- Sypniewska, Vagueness and Contextualism, Volume I: The Formal Turn, in Philosophy of Language and Linguistic, Stalmaszczyk, Piotre eds., (De Gruyter, 2014).

Oswald, Hanfling, *Wittgenstein's Later Philosophy* (State University of New York Press, U.S.A. 1989).

Parkinson, F., *The Philosophy of International Relations: A Study in the History of Thought* (London: Sage Publication, 1997).

Peddle, Francis, Historical and Transhistorical Tensions in Vico's Philosophy of History, *Science et Esprit*, XL/3, (1988).

Pippin, B. Robert, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

Plato, Desmond, L. trans., *The Republic*, Second Edition (New York: Penguin Books, 1995).

Pogge, Thomas, Priorities of Global Justice, *Metaphilosophy*, Volume 32, Number 2/1 (January 2001).

Popper, R. Karl, *The Open Society and its Enemies*, Volume 2: Hegel and Marx; The Rise of Oracular Philosophy: Chapter 12. Hegel and the New Tribalism (Princeton: Princeton University Press, 1950).

Rasmussen, M. David M, *Mythic-Symbolic Language and Philosophical Anthropology* (Martinus Nijhoff, Hauge, 1971).

Reagan, E. Charles, Paul Ricoeur, His life and His Work (University of Chicago Press, 1996).

Ricoeur, Paul, *The Philosophy of the Will and also Freedom and Nature: Voluntary and Involuntary* (Northwestern University Press, 2006).

Ricoeur, Paul, *History and Truth* (Northwestern University Press, 1965).

Ross, Zucker, *Democratic Distributive Justice* (Cambridge University press, Cambridge, 2001).

Robinson, Fiona, *Globalizing Care* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

St. Thomas Aquinas, The Summa Theologica, translated by Fathers of the English Dominican Province (Benziger Bros. edition, 1947).

Saunders Jason L. eds., Greek and Roman Philosophy after Aristotle, Reading in the History of Philosophy, New York: The Free Press).

Shabestary, Mohammad Mojtahed, *A Critique of the Official Reading of Religion: Crises, Challenges and Solutions* (Tehran: Tarh-e No, 2000).

Shabestary, Mohammad Mojtahed, *Faith and Freedom* (Tehran: Tarhe-no, 2000).

Mohammad Mojtahed Shabestary, *Hermeneutic, the Scripture and Tradition* (Tehran: Tarhe-No, 1998).

Snell, Bruno, *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought* (New York: Harper Torch books, 1960).

Skinner, Quentin, Modernity and Disenchantment: Some Historical Reflection, in Tully James, eds., *Philosophy in an Age of Pluralism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

Smith H. Nicolas, *Charles Taylor: Mining, Moral, and Modernity* (Oxford, UK: Blackwell Publishers Ltd. 2002)،

Sorensen A. Ray, *Vagueness and Sharp Boundaries; A Thousand Clones*, *Mind*, Volume 103, Issue 409 (January 1994).

Stace, Walter Terence, *The Philosophy of Hegel: A Systematic Exposition* (New York: Dover Publications, 1955).

Strauss, Leo, and Cropsey, Joseph eds., *History of Political Philosophy* (The University of Chicago Press).

Stewart, David and Bien, Joseph eds. *Paul Ricoeur; Political and Social Essays* (Ohio University Press, 1974).

Taylor, Charles, *Sources of the Self: Making of the Modern Identity* (Cambridge, Massachusset, Harvard University Press, 1989).

Taylor Charles, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers*, volume 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

Taylor, Charles, *Ethics of Authenticity* (Harvard University Press, 1992).

Tully, James eds., *Philosophy in an Age of Pluralism: the Philosophy of Charles Taylor in Question* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

Van Roo, William, *Grace and Original Justice According to St. Thomas* (Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1955).

Vico, Giambattista, *The New Science of Giambattista Vico*, Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch trans. (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1968).

Vico, Giambattista, De antiquissima Italorum sapientia ex linguae originibus eruenda librir tres (1710).

Vico, Giambattista**,** *On the Most Ancient Wisdom of the Italians Unearthed from the Origins of the Latin Language*, including The Disputation with "The Giornale de' Letterati D'Italia [1711], translated by L.M. Palmer. (Ithaca: Cornell University Press. 1988).

Voegelin, E. (1990). Sandoz, E. ed., Reason: The Christian Experience. In *The Collected Works of Eric Voegelin*, Volume 12. (Louisiana State University Press, 1990).

Voegelin, *Order and History: Vol.IV-The Ecumenic Age* (University of Missouri Press, 1974).

Williams, Robert R. eds., *Beyond Liberalism and Communitarianism: Studies in Hegel's philosophy of Right* (New York: State University of New York Press, 2001).

Williamson, Timothy, Vagueness, Indeterminacy, and Social Meaning, *Critical Studies*, Volume 6, Number 1 (2001).

Williamson, Timothy, *Précis of Vagueness*, *Philosophical and Phenomenological Research*, Volume 52 (1997).

Wright Crispin, The Epistemic Conception of Vagueness. *The southern Journal of Philosophy*, Volime xxxiii (1994).

Zucker, Ross, *Democratic Distributive Justice* (Cambridge University press, Cambridge, 2001).

Encyclopedia of Philosophical Science, Part One, Introduction, third section, fourth Para. This text is available online at: http://www.marxists.org/reference/archive/hegel/sl_index.htm

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *The Science of Logic*

Harris Errol E. (2000). The Restitution of Metaphysics. Humanity Books, New York, Introduction.

[1] Boggard Paul A. & Treash Gordon Edited. (1993). Metaphysics as Foundation: Essay in Honor of Ivor Leclerc, State University of New York Press, P. 239.

[1] Morgenthau Hans J. (1954). Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace, New York, Knopf, PP. 3-4.

Armour Leslie, Metaphysics and Ethics, Dominican College of Philosophy and Theology, 2002,

Wood Robert E. (1970). The Future of Metaphysics. Quadrangle Books, Chicago.

Oliver Harold H. (1981). A Relational Metaphysics. Martinus Nijhoff Publisher, P. 42.

One of the best writing concerning the role of quantum theory in metaphysics is a paper written by Victor J. Stenger. This paper is published in Modern Spiritualities, Laurence Brown, Bernard C. Farr, and R, Joseph Hoffmann (eds.) Amherst NY: Prometheus Books, 1997. The paper is published again in *The Scientific Review of Alternative Medicine* 1(1), 26-30, 1997.

Blamey Kathleen E. (1989). Critique and Conviction, Conversations with Francois Azouvi and Marc de Launay Paul Ricoeur. Columbia University Press, New York.

2) Brown Chris. (1992). International Relations Theory, New Normative Approach. Columbia University Press, New York.

3) Dauenhauer Bernard P. (1998). Paul Ricoeur; the Promise and Risk of Politics. Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Oxford.

4) Ihde Don. (1971). Hermeneutic Phenomenology. Northwestern University Press, Evaston, USA.

5) Kelbley Charles. A. (1965). History and Truth. Northwestern University Pres.

6) Rasmussen David M. (1971). Mythic-Symbolic Language and Philosophical Anthropology. Martinus Nijhoff, Hauge.

7) Reagan. Charles E. (1996). Paul Ricoeur, His life and His Work. University of Chicago Press, Chicago.

8) Strauce Leo. (1959). What is political philosophy? and other studies. Glencoe, Ill. : Free Press.

9) Stewart David and Bien Joseph Ed. (1974). Paul Ricoeur; Political and Social Essays. Ohio University Press, Athens.

Giambattista Vico, *The New Science of Giambattista Vico*, Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch trans. (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1968),

Augustine. (2004). Russell, R. (Trans.). *The Free Choice of the Will*. In Fathers of the Church. The catholic University of America Press Inc.

Augustine. (1984). Cleveland, R.E. (Trans.). *The Soliloquies of St. Augustine*. Boston: Little, Brown, and Company.

Augustine (1968). (Inez, B.M. (Trans.). *The Retractations*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.

Augustine. (1948). Kavanagh, D.J. (Trans.). *The Happy Life*: *Answer to Skeptics*. New York: Cima Publishing Co.

Augustine. (2003). (Mckenna, S. (Trans.). *On the Trinity*. Cambridge University Press.

Augustine. (2009). Hill, E. (Trans.). *Homilies on the Gospel of Saint John*. New York: New York City Press.

Augustine. (2015). Dods, M. (Trans.). *The City of God*. Idaho, USA: Roman Road Media.

Bruce, B. (1981). *St. Augustine's Theory of Knowledge: A Contemporary Analysis*, Text and Studies in Religious Series, Volume 11, New York: The Edwin Mellen Press.

Gilson, E. (1960). *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. New York: Random House.

Hermes. (1982). *The Theological and Philosophical Works of Hermes: Christian Neoplatonist*. Translation from the original Greek with preface, notes, and indices by John David Chambers. Edinboro: T &T Clark, 38 George Street.

Hermes. (1650). *The Divine Peymander of Hermes Mercurius Trismegistus*. Translated from Arabic by Dr. Everard. London: George Redway.

Heraclitus. (1979). *The Art and Thought of Heraclitus: An Edition of Fragments*. Translation and commentary by Charles H. Khan. London: Cambridge University Press.

Mackenna, S. (2012). *Plotinus the Enneads*. Forgotten Books.

Plato. (1995). Desmond, L. (Trans.). *The Republic*, Second Edition. New York: Penguin Books.

حسینی شاهرودی، سید مرتضی. *شرح حکمة الاشراق شیخ شهاب الدین سهروردی*. انتشارات طهور. نسخه آنلاین برروی کتابخانه مجازی الفبا.



Alternative Perspectives and Global Concerns (apgc.ca)



Reflections on Philosophy and Mysticism

Dr. Mahmoud Masaeli



This book is a comprehensive study of philosophical and mystical thought, addressing some of the fundamental questions of human living, divine light, justice, democracy, and others concerning the foundation of political philosophy. It connects an array of Western and Eastern traditions and examines issues such as the theory of divine light, the role of justice in governance, as well as the connections between ethics and society, among others. The book is written from a humanistic perspective explaining its intent to promote discussion and philosophical reflection for the enrichment of public discourse while instilling a sense of moral responsibility concerning society.

ISBN: E-book: 978-1-0694072-1-4